FILEBO
O DEL PIACERE

DIALOGO DI PLATONE

tradotto

DA

RUGGERO BONGHI

SECONDA EDIZIONE
corretta ed accresciuta

TORINO *ROMA* FIRENZE
FRATELLI BOCCA, LIBRAI-EDITORI
1895

LETTERA

ALLA

CONTESSA ERSILIA LOVATELLI

Cara Contessa.

ECCOLE *il dialogo suo. Ne avrei voluto scegliere un altro, più nitido e riempito di grazia che non è quello che le mando. Ma a chi avrei mandato questo? Il Filebo di Platone è dialogo dotto e acuto; ha soggetto di grande importanza; e ne dice cose prima non dette e ripetute spesso poi; ma non ha stile gradevole nè sviluppo agevole, come l'hanno i più dei dialoghi del grande scrittore di Atene. Si dura fatica a seguirlo. L'autore, che conosce così bene l'arte di piacere al lettore, e che le più volte, scansa, quanto più può, di affaticarlo, qui, che ragiona soprattutto del piacere, pare, non voglia darsi pensiero di dilettarlo, e, invece, compiacersi di affaticarlo. Il riso gli spunta, sì, talora sul labbro, ma a stento. Come spesso nasconde in che maniera e per che via un concetto, nel ragionamento che intreccia, scoppii dall'altro, così talora nasconde altresì, come una delle parti del suo periodo si colleghi coll'altra. Parrebbe scritto di vecchio;*

ma io non m' avventuro a dire, a che età Platone vi abbia messo e tolto mano, e prima di qual dialogo e dopo quale altro. Ho detto più volte, in questa mia traduzione, già voluminosa, dell' autor greco, che la cronologia degli scritti suoi l' avrei tentata da ultimo e insieme di tutti: giacchè non è soggetto, che si possa smozzicare, ed è già troppo irto di dubbi, trattato tutto a un fiato. Ma dico soltanto che se nel risolverlo dovesse influire e giovare la impressione estetica, che ha da ciascun dialogo chi ha presa abitudine a leggerli, non si potrebbe certo ascriverlo a Platone tuttora giovine e sorridente alla vita.

Ora, poichè egli è così, per nutrire qualche speranza, che la signora cui indirizzo lo scritto antico fatto volgare, me lo legga e non me lo butti via, mi occorre che la sia abituata allo studio e tale che lo sforzo della mente non l' addolori. Scelta, dunque — bisogna pure che lo confessi — non ne ho troppa, anzi poca; anzi, si può dire, non ne ho punta. Giacchè qual' altra signora è in Italia, che ami più di Lei o quanto Lei, la lettura diligente, la cognizione o la comparazione dei testi antichi, le argute osservazioni e conclusioni e lambiccature, e meglio sappia esercitare la ragion critica sì nell'appurarne la dizione e sì nel raccoglierne il pensiero? Vuol dire, Contessa, che il Filebo spetta a Lei.

E v' ha a ciò un altro motivo. Il dialogo, che s' intitola così, comincia ad avere questa particolarità che la persona di cui porta il nome, v' ha piccolissima parte. Non interviene nella conversazione se non di rado, ma pure in modo che basta a darle tratti precisi e distinti. Egli,

ci si dice, ha avuto gran parte in una conversazione anteriore, della quale ci è riferito soltanto che Filebo vi sostenesse, unguibus et rostris, *che il piacere fosse il sommo bene, e, tediato dallo scrutinare di Socrate, finisse col pregare un suo amico, Protarco, di voler continuare la disputa lui. Ora, per venire in chiaro, se il piacere sia il sommo bene, anzi, per esprimerci meglio, se sia il bene, bisogna prima sapere che cosa sia il piacere, e se ve n' ha una sola specie o parecchie; ch'è quello appunto che per prima cosa fa Socrate, e che io mi propongo di rifare in questa lettera che le dirigo. Ebbene, una delle più chiare idee che in questi vecchi miei anni mi resta del piacere, è il venire a conversare con Lei, e soprattutto il venerdì venire a desinare da Lei e dalle sue figliuole. M'è parso, dunque, che con nessuna meglio che con Lei io potessi ora ragionare di quello che il piacere sia.*

Ma, ahimè, Contessa mia, leggo in un filosofo modernissimo e celebratissimo (1), *che tra i fenomeni studiati dalla psicologia — parola, che una volta voleva di certo dire scienza dell'anima umana, ma che oggi forse si tradurrebbe meglio* scienza degli organismi animali — *non ve n'ha alcuno più oscuro e involuto del piacere e del suo opposto. L'avevo, del resto, già visto da me, pensandoci su, e sentendo nel pensarci non meno piacere che pena, pena del sentirmi disadatto a scovrire, piacere dell'attività stessa del ricercare. Vedevo, mentre pensavo, in me questo; lo stesso chiedermi, che cosa fosse il pia-*

(1) H. Spencer, The Principles of Psychology (1878) Vol. 1, p. 278.

cere, mi produceva l'effetto, che io, sì, lo sentissi, ma non schietto e solo, bensì collegato col suo contrario in un'arcana connessione. Mi ricordavo di quello che altrove dice Platone; che il piacere e la pena sono siffatti, che l'uno segue l'altra e l'altra l'uno; sicchè Esopo avrebbe potuto favoleggiare, che un Dio gli avesse legati insieme con una catena, della quale nè l'uno nè l'altro fosse atto a disciogliersi.

Che fortuna, Contessa mia, che noi non si abbia bisogno d'intendere per sentire e per fare! Che sarebbe, se non potessimo vivere nel tempo e nello spazio, se prima non avessimo inteso che sia tempo e che sia spazio? Che sarebbe, se non potessimo provar piacere e pena, prima che avessimo inteso, che sia piacere e che pena? Che strana creatura è l'uomo, e, se le piace, la donna? È gittato nel mondo con tutto sè, e secondo le circostanze tra le quali cade, opera; ma di sè, dei suoi moventi, dei suoi fini non intende pressochè nulla. Pure, la sua natura è intendersi. Qui sta la dignità sua; penetrare della luce dell'intelletto suo, render chiara, manifesta a sè stesso, la struttura del mondo naturale e umano, del quale egli si sente un principale elemento. Ma se qui è la dignità sua, qui è anche il tormento suo. Dove è in gran desio di luce, brancola al buio. Riesce a mala pena a discernere nel tenebrore qualche sprazzo di chiarore, ma incerto e conteso. Pure, non perciò smette di volerne di più, di cercarne di più. Più alto è l'ingegno, più alto è l'animo; e più ancora lo stimolo dell'intendere punge. Suggello dell'altezza dell'ingegno e dell'animo è sentirlo per modo, che non lasci riposo nè pace. Non avrebbe

riposo o pace che nella pienezza dell'intendere; ma appunto perciò questa gli manca; giacchè, se l'avesse, non gli ozierebbe la mente? E nell'ozio non si corromperebbe? E se si corrompesse — se si corrompesse il sale, che salva dal corrompersi ogni altra cosa — qual mai cosa si salverebbe? Noi siamo, dunque, in questa stretta; ricercare sempre, non disperare mai di trovare; e fortunati di non trovare, se non dobbiam cessare di muoverci.

Dunque, cara Contessa, ricerchiamo senza sfiducia e senza prosunzione, persuasi di adempire il destino nostro, se anche la ricerca non ci riesce o non ci appaga.

E cominciamo di qui: che è quello che prova piacere o pena; il che si può anche dire così; che è quello che sente; giacchè ogni piacere o pena è sentimento, se anche non ogni sentimento è piacere o pena. Che piacere o pena non può essere, se non un sentimento, che la creatura che sente piacere o pena, avverta; e potranno esservi sentimenti, che non avverta. Il che non le parrà strano a dire, se a cotesta parola sentimento dà il significato che le do io qui; una sensazione, che prodottasi nella superficie o nell'interno dell'organismo, è raccolta, come si sia, dentro di esso, comunque sia e checchessia questo dentro di esso, il centro in cui tutto l'organismo si annoda.

Ma, prima che ci si provi a intendere che mai sia il sentimento piacevole o penoso, vediamo, se ci è modo, di definire sin dove nella natura questo sentimento si estenda. Voglio dire, se non mi sono espresso chiaro, qual parte della natura ne sia capace e quale no. Sentimento vi può essere, credo io, sin dove v'è moto. Quello

non può essere dove questo non sia; moto, s' intende, non prodotto per forza esterna a quello che si muove, ma per forza interna che potremmo dir propria sua. Questa sensitività può essere appena apparente, tarda, lenta; e il moto che se ne genera, del pari; può essere sollecita, pronta, rapida, e così il moto che n' è cagionato. Sono accidenti infiniti di numero e di grado, e facili ad illustrare con esempi. Ma poichè se questi non son tutti ovvii a tutti, pure ciascuno ne ha qualcuno ovvio a sè, si possono tralasciare; e non lasciarsi indurre ad allegarli neanche dal piacere di conversare con lei.

Dove v' ha sensitività, ha luogo, non sempre, ma può aver luogo piacere e pena. Senza capacità di piacere e di pena non si riprodurrebbe moto col fine di riprodurre quello e cansare questa. Nell' essere sensitivo che abbia e ripeta moti atti all' uno o all' altro effetto, vi deve pur essere una facoltà, per quanto esigua e pallida, di associare i moti coll' uno o coll' altra. Più gli organismi diventan perfetti — che vuol quasi dire complessi — e più ancora le tre facoltà di sentire, di provar piacere o pena e di associare quello o questa a un moto, devono crescere di forza, d' intensità e di lucidità.

La sensitività e le facoltà che s' accoppiano con essa, accompagnano o meglio possono accompagnare ogni moto dell' essere, in cui sono. Il che vuol dire che tanti sono i loro gradi quante le specie dei moti, cui l' essere è da sua natura adatto. Se nella natura non ci fossero esseri se non di un ordine solo — esseri, poniamo, a' quali non fosse dato di raccogliere dentro di sè, nel lor centro, se non impressioni degli or-

gani sensorii — non avrebbero altri sentimenti e piaceri e pene, che da quelli. Ma poniamo una natura vivente — e ci si lasci almeno immaginare che questa natura vi sia, e, per essenza sua primigenia, la sia appunto l'uomo — poniamo, dico, una natura, che non abbia solo attitudine ad associare tali impressioni coi moti che le producono, a riprodurli se gradevoli, a cansarli se penosi, e a comporsi dentro di sè certe conclusioni pratiche, che le servan di guida, ma trascenda altresì e sorvoli questo campo di attività, tutto, se m'è lecito dire così, umile e pedestre, e con una facoltà nuova e sino a essa non apparsa a indizi chiari e distinti, con una facoltà, che diremo, se le piace, intelletto, sia in grado di riflettere sulle impressioni che prova, e riflettere, non già ritornando, rivolgendosi solo sopra di quelle, come gli esseri inferiori già fanno, ma cercandone le cause, determinandone le relazioni, scovrendone le similitudini e le dissimiglianze, elevandosi ad alcune generalità che le classifichino e le ordinino, — comunque e per qualunque particolarità sua abbia modo di farlo —, e s'elevi sempre più su, e da queste generalità stesse sia tratta a sentire negli esseri eguali a sè un prossimo, e persino in quelli che senta non eguali, un qualcosa che non le sia in tutto alieno, e sopra tutti o immanente a tutti o oltrepassante tutti un ente supremo, che non è essa e pur non è distaccato da essa, che tenga l'universo mondo, nelle sue mani, ovvero le cui mani sieno l'universo. Ebbene, se una siffatta natura vivente e razionale esiste — e parrebbe che esista; perchè, che mai saremmo noi? — non è chiaro, che, come s'ammettono moti sensitivi, cioè moti procedenti

dalle impressioni dei sensi, così si devono ammettere moti intellettuali e morali, cioè moti consistenti nelle operazioni dell'intelletto, sia mossa dalle impressioni dei sensi, sia sciolte da questi, sia riguardanti le relazioni degli esseri tra di loro, sia quelle d'Iddio con loro, ovvero gli uffici rispettivi che ne nascono.

Ora, questi moti intellettuali e morali sono o possono essere accompagnati o seguiti da piaceri e da pene. Ma quando sono accompagnati o seguiti da quelli, quando da queste? Se riuscissimo a rispondere a questa domanda, sapremmo anche in che l'uno o l'altra consista.

In ciò, mi pare; e non sono io il primo a dirlo, se lo dirò a mio modo. Chi sia stato il primo, anzi se un primo vi sia stato davvero, lo esporrò nel proemio; giacchè mi parrebbe insolente l'intrattenerla così a lungo in disquisizioni tanto sottili intorno a cose tanto chiare. Ora, ecco quello che a me pare di dirne. I moti sensitivi, intellettuali e morali, che abbiamo distinti, si radicano tutti nella natura degli esseri, in cui succedono, nei loro organismi non solo corporei, ma spirituali; giacchè credo ch' ella acconsenta, che non solo il corpo, ma anche lo spirito ha un suo organismo. — Sì; ma che è lo spirito? — Noi siamo briachi d'ignoranza ora, e ci guardiamo col maggiore scrupolo di parer di presumere di sapere quello che in realtà non sappiamo; scrupolo, che non è se non lodevole, ma dovrebbe sempre esser sincero. Dunque, che cosa sia lo spirito noi diciamo ora di non saperlo, quantunque non cessiamo d'invocarlo; e soltanto l'altro giorno ho letto — e scritto e detto da uomini di senno, pare, e di celebrità non mediocre —,

che lo spirito, anch'esso, si fotografa. Sulla lamina esso imprimerebbe di sè alcuni tratti tenui, vanescenti, che paiono e non paiono. Il che a me non pare plausibile nè possibile; però, se fosse vero, lo spirito sarebbe una sostanza sottile, ma non in tutto immateriale. — Si; ma che è la materia, e perchè diventa più o meno corpulenta? — Non c'imbrogliamo, Contessa mia; e per ora contentiamoci di vivere nella speranza, che lo sapranno i posteri. Checchè sia lo spirito, un fiato o anche meno, di esso succede come dello spazio e del tempo, e di tante altre delle realità in mezzo alle quali viviamo. Che mai sieno, non sappiamo; ma che sieno, ne siamo certi. Che mai sia lo spirito, ed Ella e io ignoriamo; ma che vi sia qualcosa diverso, come che sia, dal corpo, ma certamente dentro di ciascun corpo animato o se le piace meglio, spiritato e che non v'abbia linguaggio cui manchi una parola per designarlo, non ha dubbio. E se v'è, come il corpo ha un suo organismo, così lo spirito ne ha uno: e questi organismi sono del pari quei complessi di attività, che nel corpo o nello spirito si generano, si sviluppano, si agitano.

Ora, s'egli è così, che è piacere e che dolore? O corra per un campo largo e nudo, eccettochè qualche albero l'interrompa qua e là; o si metta a salire un'erta, in un bel mattino di primavera, tutta liscia, eccettochè dove dei sassi siano caduti dalla cima; o veleggi per l'aperto mare, e partita, mentre l'onda era, come specchio, lucida e liscia, a un tratto le si annuvoli il cielo, e l'onda si arruffi e la pioggia la bagni; o inizii un moto qualsia colla fiducia di poterlo recare a termine e sorga un ostacolo,

che glielo trattenga e spezzi; dov' è il piacere, dove il dolore? Non è chiaro che il piacere è nell'agire, come la sua indole porta, per il fine cui aspira dentro di sè; il dolore nell'essere impedita di agre, nel trovarsi fermata nel compimento dell'atto voluto, desiderato, pensato.

Di fatti, se qui è il piacere e il dolore, dov' è il piacere più grande, dove il dolore più grande di ciascuna natura? Il primo, certo, dove questa più si sente espandere; il secondo, dove questa più si sente raggrinzire. Sicchè il piacere massimo di ciascuna natura si accoppia coll' atto massimo di essa; e, per opposto, il dolore massimo si accoppia col sentimento, che da quell' atto suo proprio, essa, per qualsisia ragione e in qualsisia modo, sia preclusa, allontanata, sviata.

O che gliene pare, Contessa mia? Abbiamo detto qualcosa o no? O sarebbe stato meglio parlare d' altro? Per non essere crudele contro di me, io m' immagino ch' Ella non mi risponda, e tiro avanti. Se abbiamo detto qualcosa, noi dovremmo intendere, dietro quello che abbiamo detto, tutte le qualificazioni, che sogliamo dare parlando al piacere e al dolore. Noi diciamo piaceri, dolori vili, abbietti, disonorevoli, buoni, legittimi, alti, degni, gloriosi. Che è quello che vogliamo dire?

Ciascun organismo — e uso la parola assai largamente — ha un suo ordine nell' agire e un suo fine, non fosse altro che di riprodursi. Ora, vorrei che mi lasciasse anche dire che gli organismi si graduano, dall' infimo al sommo, mediante la minore o maggiore, progressiva potenza e intensità della centralità loro, dell' accentramento, a dirla altrimenti, a cui in ciascuno giunge

il complesso delle sue funzioni. Potremmo, quindi, tutti distinguerli in quelli, che non han moto di luogo, ma soltanto di crescenza o decrescenza, e nei quali perciò stesse il complesso delle funzioni si accentra, sì, ma non con tanta efficacia che basti a spostarli; in quelli, in cui basta, ma non a fare le impressioni, onde hanno voglia a muoversi, oggetto di una lor facoltà che le intenda e ne faccia motivi non solo sentiti, ma altresì compresi del loro agire; e in quelli infine, che sono in grado, — se mi permette una parola tecnica; io le odio tutte e questa è la sola, che mi son fatto lecita — di oggettivarsele, cioè di pensarle e di mutarle, sto per dire, di qualità, rendendosele di meramente sensitive, ch' erano per le due classi anteriori, altresì intellettuali e morali.

Questa classificazione mi basti averla detta; non mi c'indugio. E invito Lei a una osservazione sola. Queste tre classi si riferiscon così l'una all'altra che la seconda non sopprime la prima, ma vi aggiunge; e così la terza rispetto alla seconda è capace di quello ond' è capace questa, e di qualcosa di più. La natura si evolve dalla prima alla seconda e dalla seconda alla terza; non si annienta nella prima per ricomparire nella seconda, o nella seconda per ricomparir nella terza. Verità, del resto, vecchia, e che non ha bisogno di nessuna dottrina nuova, per essere ammessa. E il costrutto n' è questo; che noi, cioè Ella e io, e gli altri come Lei, — se come Lei vi hanno altri —, e me, che apparteniamo parrebbe, alla terza classe — unica di specie, ma infinita di gradazioni rispetto al modo, che ciascun individuo effettua la specie in sè — siamo capaci di piaceri e dolori come la pri-

ma e la seconda, ma altresì di piaceri e dolori propri nostri.

Ora, Contessa mia, quali sono i piaceri che ci paiono degni di noi e quali raumilianti e al di sotto di noi? Ecco, Contessa; prendiamone a guardare in viso uno di cui tutto il mondo parla, e che ha fatto versare più inchiostro, in prosa e poesia, di tutti gli altri insieme. Non ho bisogno di dirle di quale io intenda parlare; il piacer dell'amore. Veda quanta diversità contiene in sè. Ciascun organismo per principiare, può amare soltanto sè; e tutti dall'infimo al sommo lo fanno; in nessuno si scorge una inclinazione a distruggersi, quantunque periscano tutti. L'egoismo è il fatto più generale della natura animata. Ma v'hanno organismi, che amano altro fuori di sè; e soprattutto per due ragioni, sia perchè da sè non bastano a riprodursi, sia perchè si son riprodotti; ovvero, se le piace meglio così, ne amano altri, sia per avere una figliuolanza, sia la figliuolanza che hanno avuta. Pure questi due amori ci paion diversi in ciò, che il primo richiede e sodisfa una sensitività corporea, il secondo richiede e sodisfa una sensitività spirituale. L'amore che è stimolo e mezzo di riproduzione, non s'appaga che mediante il contatto con un altro corpo; l'amore verso il riprodotto si appaga col contatto con un'altra anima. Che diciamo corpo, che diciamo anima? Per non avvilupparci, diciamo corpo tutto quanto nell'animale è istrumento e inizio di sensazione; diciamo anima tutto quello che sente.

Ebbene, guardiamo che mai cotesti due amori possano essere in noi; e prima il primo. L'amore di riprodursi può appagarsi tutto in un atto me-

ramente sensuale. I due organismi, che vi s'incontrano e vi s'accoppiano, si contentano di quei tanti solletichi, che hanno l'uno dall'altro. L'incontro, forse, non succede mai senza qualche accompagnamento di fantasia che oltrepassi l'atto stesso. Dico forse; e a ogni modo non in tutta la natura; e non in tutta nello stesso modo e misura. Neanche nella nostra affatto e da per tutto nello stesso modo e misura. V'ha tra di noi chi sia atto a rivestirlo della più alta intellettualità, e chi neanche di un briciolo d'intellettualità. Nella persona che tu ami e tu tocchi e tu abbracci, ti può il piacere sensuale, che tu pure senti presente e intenso, quasi scomparir dalla mente. Quella, tu l'hai fatta a' tuoi occhi quasi divina. Che è divina? Perfetta, quanto a bellezza di tratti, sicchè ti se ne desta nello spirito una immagine pura di ogni disarmonia; perfetta, quanto a bontà di disposizioni e di affetti, sicchè nulla, che vien da essa, ti turbi. A te, la cui mano corre pure sopra le membra gentili di un vaghissimo corpo, può parere a un tratto che il corpo ti si sia sfumato, dileguato, e ti sia apparso in sua vece una idea. Non raccogli più impressioni, ma intellezioni. Il piacere, pur rimanendo sensuale, t'è diventato morale e mentale. Se lo ripensi, ti sgorga dalla mente a ciascun suo grado una poesia diversa; da quella di Saffo nella sua disperata ode a quella di Dante nella Vita nuova*; ma ciascuna sempre fortemente intesa e sentita.*

E ora, Contessa dolcissima, veniamo all'altro amore, l'amore del riprodotto, e, per dirla più alla buona, l'amore della figliuolanza. Anche qui v'ha gradi infiniti. Già prima nella durata;

alcuni organismi lo provano per breve tempo; altri per più lungo; altri per sempre. In alcuni lo prova solo quello in cui e per cui mezzo la prole è generata; in altri, anche quello che la genera. Si possono notare altre diversità parecchie, ed è facile allegarne esempi. Noi crediamo, che questo amore raggiunga la sua perfezione negli organismi in cui la durata n'è lunga quanto la vita, e comune al genitore e alla genitrice; ed è, pare, conforme a ragione il creder così, poichè in questa perfezione raggiunge tutto l'effetto suo. Se in una natura di cui sia proprio il sentirlo così, vediamo alcuni di quelli che le appartengono, discostarsi da questa perfezione, ci paiono violatori della legge cui dovrebbero obbedire. Ma in una natura siffatta l'amor della prole ha effetti più varii ed estesi e intensi, che in una natura che non sia tale. L'amor della prole non è sodisfatto, quando questa abbia imparato alcuni movimenti atti a nutrirla corporalmente da sè, ma vuole altresì insegnarle a elevare e nutrire lo spirito. Questo primo amore alleva soltanto e per poco; il secondo alleva, istruisce ed educa per molto. Il secondo, dunque, se si evolve dal primo, raggiunge un grado e una pienezza che il primo non ha.

Ma sin qui, s'ella non mi ha già da un pezzo voltato le spalle, abbiamo discorso di piaceri, i cui gradi son diversi da una specie d'organismo all'altro, ma che in nessuno, al grado di cui n'è capace, mancano. Ricerchi con me, se non ve n'abbia di quelli che sono o dobbiam credere propri nostri. Noi abbiamo una mente. Che vuol dire mente? *Guardi, Contessa mia, come son cauto. A ogni tratto mi domando il*

significato della parola stessa che uso. Gli è che a' giorni nostri la luce della scienza è tanta, che si risica di non ci vedere punto: tanto abbaglia. Dobbiamo esser ben sicuri di quello che ci par di vedere e di dire. È tutto pieno di cenere doloso il terreno. Ebbene, mente *io chiamo qui tutto quello che in questo animale che siam noi, v'è di sostanzialmente o qualitativamente o persino quantitamente diverso da tutti gli altri animali che non sono noi. Chiamo, dunque,* mente *la facoltà d'intendere quello che intendiamo. Giacchè l'atto dell'intendere è accompagnato anch'esso da piacere, e il suo contrario da pena; che vuol dire da sentimento; giacchè piacere o pena non è senza sentimento, quantunque non ogni sentimento sia piacere o pena, poichè non ogni moto dell'anima, come non ogni moto del corpo, è sentito, e v'ha moti che possono esser sentiti senza piacere o pena.*

Del che, del resto, pensi, se le piace pensarne, a suo modo. Ciò che preme, è questo; che una specie di piaceri e pene — questa che accompagna l'intendere — è incomunicabile a nature in cui la mente non sia. Essa par propria di quell'organismo, non corporeo, ma spirituale, che è, vorrei credere, il nostro. Dico non corporeo, perchè nessuna funzione del corpo pare abbia parte nella funzione dell'intendere, se non come eccitatrice e motrice prima; sicchè quella, già a' primi passi, è in grado di prescinderne poi e di camminare sola. Ebbene, quanto più s'avanza e si avvia a salire sola, tanto più genera piaceri più esclusivamente nostri; e via via che essa procede e si eleva, più sono esclusivamente nostri i piaceri che cagiona, e più vi s'acuisce e si appura il piacer

dell'amare. Lo ricerchiamo e lo troviamo, non più nel riprodurre l'organismo nostro, corporeo e spirituale, o nell'amare il riprodotto, bensì nel moto stesso della mente. E scovriamo amori nuovi. Come prima di giungere a questo punto amavano la figliuolanza di carne e d'ossa, così ora amiamo la generazione dentro di essa e l'espansion della mente. Come prima amavamo la figliuolanza ch'è soprattutto nostra, così ora amiamo altresì quella di ogni altro essere che ci rassomigli. E non amiamo più soltanto l'uno o l'altro, ma tutti; giacchè conosciamo una umanità, che è tutta in ciascuno e pure non si esaurisce in nessuno. E sopra l'umanità conosciamo un Iddio, un ente, che abbraccia il tutto, o che vi stia dentro o che ne stia di fuori; e che nell'un modo o nell'altro ci penetra e così ci guida. Di fatti non v'è negazione di Dio, che riesca davvero a escluderne il pensiero o spazzarne o annientarne l'efficacia; come non v'è affermazione di Dio, che l'allontani tanto da noi, che in noi stessi non resti nulla di lui.

Qui, accade, nella natura nostra, o, per meglio dire, può accadere un fenomeno che ha sembianze nuove e inaspettate. Questo Iddio è sentito da alcuni, come una realtà smisurata, che li circonda di amore e di terrore. Non sono soltanto sempre in presenza sua — che può essere una verità teorica — ma si avvertono costantemente in presenza sua — che è una verità pratica. L'Iddio che concepiscono appena e si definiscono piuttosto per negazione dei limiti delle facoltà umane, che per affermazioni di qualità proprie di lui, lo amano di un amore senza incertezza e senza ombra, di cui provano, quasi riverbero, nella lor coscienza un

piacere soavissimo. Talora, questo piacere è misto di angoscia, di quell' angoscia di cui è misto altresì l' amore di un uomo per parte di donna o l' amore di una donna per parte di uomo; l' angoscia del pensiero che quell' amore debba finire, e l' amante, prima o poi, distaccarsi dall' amato. A ogni modo, turbato o no, codesto amore può diventare oltremodo intenso, più intenso di ogni altro, affannoso nella intensità sua. E ne può nascere in un estremo grado quel desiderio dell' amante di unificarsi coll' amato, ch' è alla radice di ogni amore, ma che dove l' amore passa tra due organismi corporei, non può conseguire intero effetto. Costà, in codesto amore divino, per quelli che lo posson sentire così profondo e alto, l' ha. Uno spirito ama uno spirito. Checchè spirito sia e non risponda pure la parola ad altro, che a negazione di corpo, l' uomo nella sua parte intellettiva e Dio sono spiriti. Niente vieta, per sè, allo spirito dell' uomo di compenetrarsi collo spirito di Dio, purchè nella sua coscienza ne concepisca, ne senta la voglia ardente e fervida. Allo spirito dell' uomo, anzi, più Iddio appare oggetto vero dell' amor suo, e più gli pare che Iddio lo avviluppi. E più dal sentimento che prova, gli scaturisce impetuoso l' amore; e più dal piacere che sente o presente, è mosso ad amare: e più dall' amore è spinto a tollerare ogni pena, se occorre, pur di raggiungere quel piacere massimo, che a lui consiste nel farsi, nel credersi, nel pensarsi tutt' uno con Dio.

In questo estremo sforzo e in questo estremo raggiungimento, quanto v' aveva di corporeo nel principio di questo nostro viaggio attraverso il piacer dell' amore, si è, come dire, consunto. S' è andato attenuando via via; s' è annullato infine.

Poichè egli è così, coloro i quali son capaci di un amore siffatto, finiscono anzi, coll'odiare il corporeo, e quanto gli si assomigli. Vedono in esso un ostacolo verso il conseguimento del piacere di cui si struggono. Molti i quali credono contro natura un siffatto fenomeno, erran davvero; s'immaginano, che non si sia generato se non nel Cristianesimo, e ne vituperano questo. Non è escluso e compresso da nessuna religione; è più proprio di altre religioni, che della Cristiana: persino alla greca, che n'è la più libera, non è in tutto estraneo; e se v'hanno nature umane che vi ripugnano, ve ne hanno altre che lo provocano: e a queste ha tanta attrattiva, quanto è disdegnato da quelle.

La qual differenza di giudizio rispetto a una specie di piaceri non ha luogo solo rispetto a questa, così singolare. Anzi, non ve n'ha forse nessuna, eccetto le più elementari e comuni, in cui non accada. Ciascuna specie, di fatti, è tale che le creature individue da cui è sentita, ne fanno diversa stima, e ne son mosse a diverse voglie; diversità, s'intende, soprattutto di grado. Il piacere, che è un fatto generale di tutta la natura animata, è un fatto, d'altra parte, particolarissimo intimissimo a ciascuna natura, che lo sente. Ciascuna natura vuol riservato a sè il piacer suo; n'è tanto gelosa, che il principal motivo di combattere un'altra, è la paura, l'aspettazione, che l'altra le tolga il piacer suo, è la risoluzione, che non le sia tolto. Tutta la natura s'accomuna nella tendenza, nella speranza, nella volontà del piacere; ma questo sentimento, in cui tutta si accomuna, tutta altresì la scinde, la separa, la distingue. Giacchè non tutte insieme lo sentono; anzi lo sente a parte ciascuna.

S'egli è così delle creature individue, pensi se non deve essere anche vero, — e quanto più vero! — di ciascuna delle tre classi, nelle quali più addietro gliele ho ripartite. La seconda ha una capacità di piacere oltre la prima; la terza oltre la seconda. Quello che ciascuna ha più dell' altra, non è partecipabile all' altra. Di dove viene, che nella terza a cui, oltre l' organismo corporeo, un organismo spirituale dà modo di concepire sè stessa, di comparare e di giudicare, nasce questa persuasione, che quel piacere è degno soprattutto di essa che non può esser sentito dalle altre, o, che anche sentito dalle altre, non è sentito da queste, come essa lo sente; sicchè noi possiamo ora tornare dopo un lungo giro dove eravamo nel prender le mosse. Non sarebbe stato, di certo, così lungo, se non l' avessi intrapreso insieme con Lei. Mi sono indugiato, forse, per via più che non avrei fatto in diversa o in nessuna compagnia. Ma, a ogni modo, eravamo partiti dalla domanda: perchè i piaceri ci paion quali vili, quali nobili, perchè alcuni li vituperiamo, altri li lodiamo. Ora, mi pare, sappiamo il perchè. Paion vili a una natura animata superiore quelli che sono piaceri altresì di una natura inferiore o che son sentiti come questa li sente; paion nobili quelli che son propri suoi, e non di altra che suoi, o per la sostanza o per il modo. E poichè non v'è natura animata superiore, capace di comparazione e giudizio, se non, come dicevo, la nostra, noi possiamo in breve concludere, che noi siamo costretti a credere per sè spregevoli i piaceri che posson sentire le piante o gli animali senza lume di mente, e vergognarcene persino, e arrossirne se non ci possiamo esimerci dal ricercarli,

e nasconderci, non che agli altri, a noi stessi nel provarli; e a ritenere invece pregievoli e supremamente umani quelli che soltanto l'uomo è in grado di sentire o di sentirli altrimenti di come fanno nature men ricche della sua. E poichè gli uomini singoli non tutti li cercano e non li provano tutti a un modo o nell'intensità stessa, noi si gradua gli uomini, secondo hanno più o meno abilità a sentirne di più intimamente propri alla natura umana esclusivamente da ogni altra, e a sentirli con intensità più o men vivace e profonda, persin vivace tanto che investano tutta, sto per dire, la persona. E guardi caso, che parrebbe strano. I piaceri di quell'amore massimo, ch'è il congiungimento ovvero la speranza o il pensiero del congiungimento con Dio, sono di assai pochi; e una gran folla, che persino ne ride, dispregia quelli che mostrano di provarlo. Pure, non solo coloro che gli hanno in stima e gli ammirano, ma altresì coloro che gli hanno in dispregio e li vilipendono, li chiamano con un nome di cui non sanno il maggiore; li chiamano santi. *Ora, v'hanno bensì altri nomi onorati ai quali la gente aspira; ma non ve n'ha altro, a cui nell'animo di tutto un popolo risponda un sentimento di venerazione più diffuso, più ossequente e in certi limiti più concorde: pure non si consegue se non a patto che quello a cui è dato, non se lo aspetti. Deve aver consumato in sè tutto quello che la sua persona ha di proprio, se la sua persona dev'essere messa in cima di ogni gloria.*

Ora, poichè Ella scrive — e come! — non ignora, di certo, il caso che a noi scrittori succede. Le cose di cui scriviamo, ci paiono dopo averle scritte assai più chiare e certe che prima

d'averle scritte. Io non so se, questa illusione sia causa che a me ora paia di averle detto abbastanza del piacere, e quasi chiaritane l'indole. Prima mi pareva che fosse tutto tenebra e ora mi pare che sia tutto luce. E il peggio è, che il piacere a parlar del piacere mi è cresciuto; e non so più lasciare nè il piacere nè lei; nè mi ferma il sospetto, ch'Ella possa avere lasciato me. Sicchè le bisogna avere pazienza; e permettermi di conversare e cicalare con Lei su un altro punto, ch'è questo: in che relazione è il piacere col dolore: l'uno esclude l'altro sempre o l'uno include sempre l'altro? Pensiamoci su.

È curiosa domanda. Che è dolore? Una mera cessazion di piacere, sicchè dove cessi questo, l'altro subentri, ovvero un qualcosa di singolare e distinto, di attuale e nuovo, come il piacere? V'ha dolori che nessun piacere preceda? V'ha piaceri, che non prendano il luogo di nessun dolore? Credo molto difficile la risposta; Platone la tenta nel dialogo che le mando; e io, che devo chiarirla più in là nel proemio, non voglio toccarla qui. Certo v'ha piaceri dei sensi, che nessun dolore precede, ma che possono, o continuando o resi intensi più del dovere, convertirsi in dolori. Potrei trarne esempi da una opera celebre di un filosofo moderno, dei più riputati, per non parere, che io non abbia letto nulla e nessuno; ma preferisco di non farlo, poichè mi forzerebbe a introdur parole che, quantunque greche di origine e perciò assai facilmente intese da Lei, pure riuscirebbero ostiche e malamente intelligibili a molti cui piacesse leggere questa nostra conversione. Posso, però, senza entrare in troppe particolarità, richiamare l'attenzione sua sulle

sensazioni della vista; la luce ci è gradevole: pure, se troppa, genera dolore. Ovvero sulle sensazioni dell' udito; una campana lontana, lontana ci piace, se soprattutto da nessun altro strepito è turbato il suono dei suoi rintocchi; ma vicina, continua, contundente ci fa pena. Ovvero sulle sensazioni del tatto: non potremmo viverne senza; tanto ci allettano o naturalmente ci occorrono; ma se t' accade di toccare per ispinta troppo violenta un corpo tutto ispido, tu ne hai dolore. Si può dire su per giù il medesimo delle sensazioni dell' odorato e del gusto. Sicchè il piacere sta in un' attuosità del senso, che non riesca a questo eccessiva e incomportabile per una o altra ragione; e potrebbe riuscirgli tale principalmente per questa, che l' impressione che gli è fatta, dall' oggetto che lo muove, gli eccita un solletico, un' agitazione che lo conturba, non lo lascia posare in un' azione semplice e schietta. Qui, pare, i due stati di piacere e di dolore non si confondono; ma si seguono, e hanno tra di loro un confine, che gli separa, quantunque la linea non ne sia disegnata lungo i medesimi punti in ogni creatura, e neanche nella stessa creatura in tempi diversi o in diverse circostanze. Ma guardi che cosa mi pare? Se si passa dai piaceri sensibili agl' intellettuali, a quelli che hanno motivo dalla reminiscenza, dalla fantasia, dalla mente, dall' agire di facoltà e di disposizioni che non hanno di corporeo nulla o poco, e che si producono in creature capaci di riflessione sugli atti propri, poichè ne hanno o possono avere coscienza, il piacere si mescola col dolore via via che nel sentimento dell' agire si mescola il sentimento del limite che t' impedisca di agire più in là, tanto in là quanto la tua na-

tura vorrebbe o potrebbe. Il sentimento del limite è dolore; e tempera il piacere che nasce dal sentimento dell'averlo, sino a un certo punto, rimosso. La ricerca, ch'è il mezzo di progredire della scienza, è tutta piena di questa contemperanza di piacere e dolore; e dall'uno e dall'altro è cacciata più avanti. Ma voglio dargliene un estremo caso. Quelli a cui piace restringere in poche parole le molte idee, anche a risico di non lasciarsi intendere, possono dire che il piacere s'impernia nell'essere e il dolore nel nulla; vorrebbero dire, che in quanto ci si sente di essere, godiamo, in quanto ci si sente di non essere, ci addoloriamo. Una natura, in cui l'essere sia pieno e non si possa pensare un limite, Iddio, siamo pure costretti a pensarla in una letizia calma, sicura, continua. Pure, parrebbe che desse luogo a un supremo piacere il pensiero, che non si debba più essere, che si debba cessare di esistere. Il suicida, di fatti, non si ucciderebbe, se non pregustasse, più o meno consapevolmente, questo supremo piacere. Se non che il suicida del corpo non sempre sa che col veleno che beve o col pugnale che vibra, egli riuscirà davvero ad annientare tutto sè stesso; e tenta non ben sicuro dell'effetto ultimo. Invece, v'hanno suicidi tutti spirituali che sanno di annientarsi, e procurano di annientarsi e vogliono annientarsi e provano dall'aspettazione infinito diletto. Anzi, in verità, non v'ha amore sentito e profondo senza desiderio ardente di annientare sè nell'amato. Di due si vuol essere uno. I due vogliono tutteddue che l'uno si diluisca, sto per dire, nell'altro; e vien loro in odio sdegnoso l'ostacolo, che ne hanno dai corpi rispettivi, non pronti a consumarsi nell'ar-

dor del desiderio. Sicchè è più intenso il fenomeno, dove pare che nulla impedisca l'annientamento; giacchè non v'hanno più organismi corporei, che ne proibiscano o impediscano la perfezione. Questo si avvera in quel sovrumano amore di Dio di cui le discorrevo dianzi, che è lecito a molti di non sentire, ma non dovrebbe esser lecito a nessuno di non intendere. Quell'amore più è fervido, e più consuma la creatura finita che lo sente, e più le accresce la brama di annullarsi, di confondersi nella natura infinita verso cui è sentito. La creatura prova via via più gagliarda l'ansia di levarsi di torno tutto quanto si frappone al fine onde la sua fantasia e il suo sentimento sono attratti. Il dolore, il patimento, se le pare che gli deva servire ad appagarsi, gli diventa gradito. Patire e non morire *era il motto di una di tali sovrumane innamorate;* patire e non morire, *poichè più lontana è la morte, più lungo è il patire; più lungo è il patire, e più la dilacerazione di ogni legamento corporeo, terreno è intera, più lo spirito si ritrae in sè stesso, si appura, si libera da ogni cosa, che non è esso; e più è prossimo a diventar tutt'uno collo spirito divino, a sublimarsi, annichilarsi in Dio. Qui il supremo dolore si trasforma nel supremo piacere; il supremo nulla è davvero il supremo essere.*

Non le pare, cara Contessa, che siamo saliti insieme tanto in su, che più non possiamo? In questo buio della natura umana, così alta insieme e così bassa, potremmo, cara Contessa, penetrare più oltre? Le par poco il profondo cui siamo discesi, e l'elevato cui abbiamo poggiato? Forse a lei sì, perchè sola avrebbe fatto più spedito cammino o salita più difficile erta: ma io

l'avrei vista allontanarsi da me, e n'avrei sentito dolore. Ho voluto il piacere della sua compagnia, se anche dovesse essere più gradevole e utile a me, che non a Lei. Qui v'è stato egoismo: *ma ogni piacere n'ha poco o molto; n'è tutto o in parte o in grande o in piccola parte impregnato. Comunque e dovunque ci sentiamo espandere l'*io, *v'ha piacere, persino se si espande nel suo opposto o diverso. Giacchè ogni* io, *cioè ogni volere e sentire individuo e consapevole, si muove tra questi due contrarii; l'essere soltanto* sè *e l'essere molti o tutti. Più effettua in sè questo secondo, e maggiore gli è la pienezza del primo.*

Ma vedo, Contessa mia, che non v'è modo di finirla con lei, se non a forza e per uno strappo violento. Ecco che da una gentilezza sincera che le volevo dire, son riscappato in filosofia. Basta, basta. Anche Callista lo dice: non mi tormenti più la mamma collo scriverle così a lungo, e venga presto. Sì sì, verrò, e del piacere non ragioneremo più: bensì, sin dove c'è lecito, ne proveremo.

Continui a volermi bene, e mi creda

Suo
BONGHI

Anagni, 26 *Maggio* 1893.

PROEMIO
AL FILEBO O DEL PIACERE

CAP. I

Oggetto e persone del dialogo

Non parrebbe possibile, che sul soggetto del dialogo, che s'intitola Filebo dal nome della persona che v'ha la minor parte, si fosse potuto opinare variamente. Difatti non vi ha forse dialogo di Platone, del quale l'autore abbia più esplicitamente espressa la quistione che vi dibatte e vi risolve. Questa — così la fa enunciare a Socrate, — è, se il godere o l'intendere sia il bene, e quando si scovra, che nè l'uno nè l'altro lo sia, se si accosti più al bene quello o questo (1). Come si è potuto credere e dire, secondo ha fatto l'antico commentatore, a cui Diogene Laerzio attinge (2), che il dialogo tratti del piacere? Non tratta più di questo che dell'intendere, e di queste due attività, l'una sensitiva, l'altra intellettiva, non tratta se non in relazione a ciò che sia il bene all'uomo (3). Ma

assai probabilmente l'avere appiccicato al Filebo il secondo titolo: *o del piacere*, non ha avuta altra ragione se non questa: che il *piacere* è nominato per il primo nella formula in cui la controversia è riassunta da Socrate.

Il modo, in cui la quistione proposta è discussa, può parer singolare, ma non è senza esempio in Platone stesso (4), nè manca d'arte. Il dibattito, che ne è fatto direttamente, avanti, si può dire, ai nostri occhi, appare come il seguito di un altro, di cui non c'è detta se non la conclusione, che si crede utile di soggettare a nuovo esame. Il discorso precedente era stato fatto tra Socrate e Filebo; quello, cui assistiamo, è condotto tra Socrate e Protarco. Noi non sappiamo chi Filebo e Protarco fossero; i nomi stessi sono assai rari (5); nè si può credere che abbian ragione nella sentenza, che l'uno e l'altro sostiene (6), la quale, del rimanente, è la medesima, quantunque il primo si mostri più caparbio del secondo. Di questo si dice, di passaggio, che fosse figliuolo di Callia (7), assai probabilmente quello stesso di cui è parola nel Cratilo (8); e che fosse stato a scuola da Gorgia, e ne ricorda e rispetta le dottrine (9). Sono giovani, parrebbe, tutteddue, quantunque da un'allusione maliziosa di Socrate si può indurre non senza verisimiglianza (10), che Filebo sia di poco più avanti negli anni. Discorrono non da soli, ma avanti un uditorio di giovani, che non si dice quanti siano, ma paion parecchi (11). Quantunque non si esprima, anzi non vi si accenni, è probabile che la conversazione succeda in un

ginnasio o in una palestra (12), come accade, certo, in altri dialoghi (13), cioè in un luogo, in cui i giovani, convenendo per gli esercizi del corpo, Socrate interveniva per esercitar loro lo spirito; nè dei molti, che con fini più o meno alti attendevano in quei tempi a stimolare la mente della gioventù, era soltanto lui uso di farlo (14).

Se delle persone del dialogo, in fuori di Socrate, sappiamo così poco, pure Platone non è tanto dimentico, per la severità del soggetto, dell'arte sua, da non mostrarci ben rilevati i tratti che le distinguono e le scolpiscono. Sono due giovani d'ingegno tutteddue; ma differiscono nel carattere dello intelletto e dell'animo: Filebo è cocciuto, e, una volta piantato il suo chiodo, non lo sconficca; Protarco sente la ragione, e cede, non a caso e alla prima, ma dove gli par leale il farlo. Si guardi, quanto a Filebo, a principio del dialogo (15): Socrate domanda prima a Protarco se gli par giusto, che quando nè l'intendere nè il godere risulti essere il bene, ma risulti tale un'altra terza cosa, si debba attribuire la vittoria a quello o a questo, secondo che l'uno o l'altro sia più vicino a questa terza cosa, e Protarco acconsente; poi ripete la stessa dimanda a Filebo, ma questi risponde non senza dispetto: « A me pare e parrà che il piacere al postutto vince ». Ancora, dove Socrate conchiude, che il piacere non è il bene, — il Dio, dice, di Filebo — questi ripiglia puntiglioso: « E neanche la tua mente, Socrate (16) ». Ancora, dove Socrate lo interroga, a qual genere si debba ascrivere quella sua vita gradevole, egli dapprima ri-

sponde con un po' d'impertinenza e poi schiva di rispondere più oltre, e richiama Protarco a compiere il dover suo; poichè ha accettato di fare le sue parti nella disputa (17).

Invece Protarco mostra molta arrendevolezza già da prima nel lasciarsi surrogare a Filebo in una disputa che pare sia proceduta sin allora piuttosto acremente e senza conclusione: giacchè, dice *Filebo il bello si c'è stracco* (18). Poi ammette senza difficoltà, che tra il godere e l'intendere debba esser ritenuto valere di più quello che appaia più vicino a quella terza cosa che si scovra essere il bene (19). Non vuole che la pertinacia di Filebo s'intruda e precluda al discorso ogni via di avanzare utilmente (20). Pure non accorda subito a Socrate, che v'abbia piaceri dissimili gli uni dagli altri; dissimili, in quanto ai lor motivi, sì; ma in quanto piaceri, no (21); nè glielo acconsente, se non quanto gli ha mostrato, che tra gli atti intellettivi v'ha la stessa varietà che tra i sensitivi (22). Dove non intende, chiede a Socrate di parlare più chiaro (23). Dice, come l'ha intesa lui; e domanda se bene; persuaso che, ove si capissero bene, cadrebbero d'accordo (24); si mostra al giorno delle quistioni del tempo (25); non si nasconde, che difficile e grave questione sia quella dei generi e delle specie e dei metodi di ricercarli; e poichè Socrate, nell'entrarvi, accenna all'impazienza ed alla fretta dei giovani nel darsi a credere di averli trovati, l'avvisa urbanamente e per celia che badi a non prendersi beffe dei giovani, perchè essi son tanti, e potrebbero cascargli

addosso insieme con Filebo (26). Ma poichè Socrate ha spiegato la cosa, riconosce, come questi non vuol fare (27), la serietà del problema, e l'impaccio in cui ne son messi (28); e chiede aiuto a Socrate stesso perchè ne sian tratti fuori a salvamento, appellandosi alla promessa di Socrate, che la conversazione cui si era lasciato indurre, sarebbe servita a chiarire davvero ciò che n'era il soggetto (29); riassume assai bene la discussione fatta sin allora, e l'angustia in cui era; e aggiunge con grazia: « *il ben donato non si può ritogliere* » (30). Sicchè non si contenta, come di solito gl'interlocutori di Socrate fanno, con un *sì* o con un *no*, con un *mi pare* o *non mi pare*, ma aiuta lo sviluppo del ragionamento con obbiezioni o osservazioni di sufficiente lunghezza, e che provano l'attenzione ch'egli mette a seguirlo e l'attitudine ch'egli vi ha (31). Infine, per non dilungarmi troppo — giacchè chi legge il dialogo può trovare da sè altri tratti, e a chi non lo legge, anche questi sono soverchi — alla fine del dialogo si trova avere consentito con Socrate in tutto quello che s'è sin allora discorso, il che Filebo non avrebbe, pare, mai fatto: e, mentre Filebo aveva smesso per istracchezza, egli non è punto stracco, anzi prega Socrate che non vada via, poichè rimaneva qualcos' altro a spiegare, poca cosa, ma pure (32); ed è Socrate invece che la vuol finita per allora, e non gli dà retta, e rimette la continuazione della discussione, come fa anche in un altro punto del dialogo (33) a poi.

Ora, la minuta analisi delle due indoli di

Filebo e Protarco potrebbe parere surperflua e di poco interesse, se non servisse a spiegare, perchè il dialogo col primo non ci si racconta, e quello col secondo sì, o piuttosto, se piace meglio, perchè Platone, da quell'artista ch'egli è anche dove pare che più voglia scordare di esserlo, abbia immaginato o usato due indoli di giovani coll'una delle quali il disputare giovi, e coll'altra non serva a nulla. A che, di fatti, narrare la disputa seguita con uno che, affermata una cosa, non se ne lascia, per qualunque ragione gli si porti, sgarire? Si può con costui girare intorno a un problema qualsisia, non risolverlo nè approssimarsi neanche a risolverlo. Perchè si faccia disputa profittevole, occorre serietà di spirito e di ricerca, desiderio del vero, nessun puntiglio del falso in quelli che discutono; e in chi è aiutato a venire a capo di una trattazione non meno che in chi ve l'aiuta. La disposizione di animo di chi soprattutto non vuole essere riconvinto, è sofistica; quella di chi soprattutto vuol essere persuaso, è dialettica. Col primo non v'ha costrutto; col secondo sì. Questo è l'insegnamento che ci viene sin dal principio del dialogo col riassunto di una disputa precedente che si tralascia di narrare, e a cui si riferiscono soltanto pochi accenni nel corso di esso; insegnamento che c'è dato, come Platone usa, non in modo diretto, ma per via di rappresentazione o figurazione, se posso dire così. Son le persone che ce lo danno, non perchè ce lo spieghino, ma perchè le sono quelle che sono, e ce n'è fatto quel ritratto che s'è

detto. Non è, dunque, da dire, che quel principiare del dialogo in tronco provi che se ne sia smarrito uno che lo precedeva, o ch'esso stesso non sia autentico, anfanamenti tutti di eruditi a spasso sui quali non serve, che io m'intrattenga con perdita di tempo dei miei lettori e mia (34).

CAP. II

Dello stile del Filebo

Il più recente traduttore inglese del dialogo, lo Iowett, riassume assai bene, nel principio del suo proemio, tutte le censure che sono state fatte al Filebo da parecchi per ragione dello stile che Platone vi usa, e ve ne aggiunge di sue. Mi par bene di trascrivere tutto ciò ch'egli ne scrive (35), avvertendo soltanto che stile io intendo qui nel largo significato di tutto quanto si attiene alla forma, in cui il pensiero si esprime nella parola. Ecco, dunque, la requisitoria dello Iowett:

« Il Filebo appar d'esser uno degli scritti piu tardi di Platone, di quelli in cui lo stile è cominciato ad alterarsi e l'elemento drammatico e poetico è diventato subordinato allo speculativo e filosofico. Quanto allo sviluppo del pensiero astratto, v'è fatto grandi progressi rispetto al Protagora o al Fedro e persino alla Repubblica. Ma vi si scorge una corrispondente diminuzione di abilità artistica, un difetto di carattere nelle persone, un andamento laborioso della conver-

sazione, e un qualcosa di confuso e d'incompiuto nel generale disegno. . . . . . La moltiplicità delle idee è di ostacolo alla potenza dell'espressione. In luogo della grazia egualmente diffusa e dell'agevolezza dei dialoghi più giovanili, vi occorrono due o tre passi di un assai faticoso artificio (36); in luogo di quel brio e vena perpetua che ora appare, ora si nasconde, ma è presente sempre, vi si ricorre a facezie per lo più, come noi ci potremmo arrisicare a dirlo, di cattivo gusto (37). Noi possiamo notare tentativi di ornato artificioso (38); e modi di espressione affettati (39); ancora richieste clamorose per parte dei compagni di Socrate ch'egli debba rispondere alle sue proprie quistioni (40), non meno che altri difetti di stile, che ci ricordano le Leggi. La connessione è spesso brusca e disarmonica (41), e talora tutt'altro che chiara (42). Parecchi punti richiedono ulteriore spiegazione: p. es., il riferimento del piacere alla classe dell'indefinito (43), confrontata coll'asserzione, quasi immediatamente dopo, che il piacere e il dolore hanno naturalmente il lor posto nella classe terza o mista; queste due enunciazioni non sono conciliate insieme. Del pari, l'enumerazione dei beni non distingue tra i due termini di misura e commisura (simmetria) (44); e quantunque sia dato un accenno, che alla mente divina si appartenga il primo posto (45), non ne è detto poi nulla nel riepilogo finale. La relazione dei beni alla scienza non si scorge; quantunque la dialettica si possa pensare che corrisponda al sommo bene, le scienze, le arti e le opinioni vere sono nove-

rate nella quarta classe. Vi hanno due luoghi (46), in cui par che ci si annunci una discussione ulteriore, in cui alcuni punti, sui quali s'è trascorso leggermente, avrebbero ricevuta una più piena considerazione. I varii usi del vocabolo « *misto* » per la vita mista, per la mista classe di elementi, per le misture dei piaceri o di piacere e dolore sono una nuova sorgente di perplessità ».

Tralascio almen per ora altre ragioni, che lo Iowett nota, delle difficoltà d'interpretazione che il Filebo presenta; non s'appartengono alla forma e ne discorrerò altrove. Ma rispetto a quelle che ho trascritte, mi paion necessarie alcune osservazioni. Nel parere di un giudice antico, pure acuto e giusto assai spesso, secondo il quale il Filebo si deve, come arte, preferire al Fedro e ad altri dialoghi Platonici e merita di essere ritenuto a esempio di sobrietà di stile, io non posso consentire (47): una certa fatica nell'espression del pensiero, nello sviluppo del soggetto non si può ricusare di riconoscervela; ma bisogna dire che può esser dipesa, anzi, di certo, dipende dalla difficoltà del soggetto per sè, e dal metodo tenuto nell'esporlo e dilucidarlo; giacchè è creduto necessario d'intrecciarne la trattazione coll'altra, non meno difficile, della classificazione delle cose, dei generi e delle specie in cui si distinguono e si ordinano. Soprattutto quanto a questa seconda, Platone, per introdurla ed esporla, ricorre a mezzi, che non adopera soltanto in questo dialogo, ma che in questo paiono, per la sua rigidità sto per dire, scientifica, anche più fuor di luogo; non ne deduce,

cioè, la necessità dalle condizioni proprie di ogni scienza, ma ne presenta l'idea come un dono degli Dei (48) che s'accorda con un istinto proprio dell'uomo (49) e lo sodisfa, illuminandolo. Certo, questo modo non accontenta noi, e nasconde un difetto di sviluppo logico nella dottrina. Ma è naturale il difetto quando la dottrina è sui suoi primi passi; e mal suo grado e per forza, anzichè i caratteri suoi proprii, assume quelli, se mi è lecito dire così, di una divinazione. Ciò non si vedrà già più in Aristotele.

Le oscurità che lo Iowett accusa nel dialogo per questo rispetto, le perplessità d'interpretazioni che ne risultano, son, dunque, vere; ma hanno motivo dall'arduità e dalla originalità della trattazione. Non si può pretendere in un filosofo antico quella chiarezza di analisi e quella facilità e felicità di disposizione, chè si può in uno moderno, e che, del resto, se si trovano in alcuni moderni dei migliori, non si trovano neanche in tutti i migliori. I dubbi particolari d'interpretazione dello Iowett vedremo a' lor luoghi se e sin dove si possono dileguare. Un'altra sua censura voglio qui esaminare: quella che si riferisce alle facezie di cattivo gusto, che a lui par di trovare e che indica. Ora, di facezie che a noi paion tali, se ne incontrano non solo in altri dialoghi di Platone, ma in molti altri scrittori, che chiamiamo classici. Se non che è da osservare che niente varia più da uno ad altro tempo del gusto delle facezie. A noi paion freddure molte di quelle che persino a' nostri padri, non

che agli avi o ai lontani antenati, parvero saporitissime e tanto spiritose che nulla più. Il bisticcio, che noi apprezziamo poco se detto a voce, e biasimiamo se messo per iscritto, a più di uno scrittore classico piaceva. In questo Filebo ne troviamo, di certo, uno che avremmo oggi senza dubbio evitato con tanta cura, con quanta Platone lo cerca e lo accarezza (50). Da ciò che spiace in Inghilterra oggi, non possiamo trarre nessuna conseguenza quanto a ciò che piacesse meglio di venti secoli fa in Atene.

Nè l'osservazione circa i caratteri è in tutto vera. Socrate, dice lo Iowett, non ha nessun particolar tocco che lo individui. Credo che ne abbia, e persino uno nuovo; quello di affrettarsi alla conclusione e di volere andar via, quando gli pare di esservi giunto. Ed è poi fuor d'ogni ragione il dire che i caratteri di Filebo e di Protarco non siano disegnati. Anzi, sono come ho mostrato nel precedente capitolo, scolpiti. E devo dire mirabilmente; giacchè vengon fuori dall'atteggiamento stesso che prendono nel discutere. Le loro indoli scattano, sempre che se ne presenti l'occasione. Lo Iowett trova ragion di censura, dove Protarco insiste vivamente, che Socrate risponda da sè a una domanda che gli ha fatta e a cui egli si sente impacciato a rispondere (51); ma una impazienza siffatta per parte di coloro che Socrate interroga, si riscontra in ben altri luoghi di Platone, anzi persino di Senofonte, ed era, per dire il vero, naturale; sicchè dove altri trova ragion di biasimo, io la trovo di lode.

E' mi pare, dunque, che alle osservazioni dello Iowett e di altri ch'egli riassume, ci sia a far della tara e molta, pur convenendo che il Filebo vada noverato tra i dialoghi in cui l'ornato artistico è minore ed è soverchiato dalla speculazione filosofica; non vi è quasi neanche accennata, non che descritta, la scena e il luogo del dialogo; e la disputa, il cui fine, di solito, in Platone è chiarire e sindacare, vi è adoperata — utilmente certo — a trovare e stabilire una dottrina; o, per dirla altrimenti, un fine dommatico non è scompagnato dal mezzo dialettico. Ma da queste differenze di forma e d'intento tra il Filebo e parecchi dei dialoghi di Platone si può indurre, come alcuno ha fatto (52) che il Filebo non si deva ascrivere a Platone?

Non si può per più ragioni.

Non si può, perchè in genere è un criterio falso quello che a molti è piaciuto adottare nel giudizio dell'autenticità o no degli scritti di Platone; cioè prenderne alcuni a tipo del suo stile, e, secondo altri vi corrispondono o no, avvinghiare e mandarli in compagnia di quelli o ritenerli spurii. Uno scrittore, se ha alcuni caratteri generali che persistono, ne ha altri molti che variano. Sopra queste variazioni hanno influenza circostanze di svariatissimo genere; la disposizione dell'animo, la qualità del soggetto, gli anni. Oltrechè, se v'ha giudizio delicato e pieno d'esitazione, è quello appunto circa lo stile di uno scrittore e i suoi caratteri distintivi. Sicchè se v'è base labile al giudizio di autenticità, è proprio quella che cotesti critici scelgono.

Non si può, perchè se Platone non avesse scirtto il Filebo, chi l'avrebbe scritto? Giacchè o più o meno che il dialogo si pregi, mostra virtù d'intelligenza singolare e vigorosa, come non se ne trova altra nel tempo in cui un dialogo simile, per il grado di sviluppo delle idee che vi sono esposte, può e deve essere stato scritto.

Non si può, perchè il Filebo non è il solo dialogo di Platone nella cui stesura e testura appariscono le qualità che si scorgono in esso. Si paragoni, per es., il Timeo o quello che l'Iowett cita, le Leggi. Ora, si può ragionevolmente credere che qualità siffatte corrispondano a un grado di sviluppo nello spirito di Platone; quando va raccogliendo le conclusioni del suo lungo meditare e a poco a poco si stacca da quel lento e cauto lavoro di preparazione che è consistito nell'appurare la coscienza volgare, come già aveva fatto Socrate, e nell'assorgere ad alcuni principii, piuttosto, si può dire, per inspirazione del cuore che per chiara deduzion della mente, o almeno altrettanto per quella che per questa. Di siffatto sviluppo si può credere che il Filebo sia come un ultimo passo, o, per dir meglio, uno degli ultimi; ma sarebbe strano il pretendere che negli scritti in cui un autore si avvia a concludere, dopo un lungo viaggio di ricerca, ivi non sia più lui.

Non si può, perchè tutta l'antichità ha attribuito il Filebo a Platone (53), nè ha espresso sopra esso, come ha fatto sopra altri dialoghi (54), dubbio di sorte. E soprattutto, perchè il più gran

testimone dell'autenticità degli scritti di Platone, Aristotele, il quale se non nomina il Filebo, come fa altri dialoghi, pure mostra chiaramente in alcuni luoghi della sua Etica (55) di averlo avuto sott'occhio, e in uno (56) cita proposizioni, come Platoniche, che non si trovano altrove che nel Filebo (57), attesta autorevolmente e incontrastabilmente l'autenticità sua. Entriamo, dunque, nell'esposizione del dialogo con persuasione che abbiamo a che fare con uno scritto di Platone per davvero e dei più importanti e gravi.

CAP. III

I precedenti del Filebo rispetto alla dottrina del piacere

Platone accenna in più luoghi a filosofi i quali tenevano circa il piacere opinioni diverse dalla sua, da quella che nel dialogo mette in bocca di Socrate. Nel luogo che occorre per il primo, quantunque oltre la metà del dialogo (58), è ricordata, senza dire di chi fosse, la sentenza; *tutto va su e giù,* a fine di mostrare che non si deva indurre da essa che il piacere si alterni col dolore e viceversa, quasi ogni stato dell'organismo importi di necessità quello o questo. In un altro, che occorre poco più in là (59), è alluso a filosofi i quali sostengono che il non sentire dolore sia appunto sentire piacere; che una vita di mezzo, priva di piacere e di dolore, sia appunto la vita piacevole; e costoro son detti

i veri e propri nemici di Filebo, cioè della sentenza di lui che il piacere sia il bene giacchè, di certo, non potrebbe essere questo, se il piacere non fosse se non una privazion di dolore; e questa dottrina Platone dice sia di persone valenti nella scienza della natura, e punto spregievole; nè spregievoli quelli che la professano; ma l'accusa di non esser tratta da una deduzione a norma di arte o, come noi diremmo, scientifica, bensì nata da una cotal morosità d'indole; sicchè non l'accetta, quantunque creda di potersene a un certo punto giovare. A questi stessi poco oltre attribuisce (60) di avere soprattutto in odio i piaceri cui vanno dietro i licenziosi e scostumati. Ancora più in là (53 C) tocca di filosofi i quali ritengono che il piacere è generazione sempre ed essenza del piacere non vi sia; e li chiama persone di squisito giudizio, non senza ironia. Ora da questo luogo noi vediamo chiaro che la questione intorno a quello che fosse il piacere, era dibattuta a quei tempi con ardore, e così l'altra che v'è connessa, intorno alla relazione di esso col bene dell'uomo, sicchè non si affaccia nel Filebo impreparata e improvvisa.

Ma ora ci bisogna intendere meglio a quali dottrine Platore contrapponga la sua; il che non è tanto facile, quanto il dire che, di certo, la contrappone ad altre; giacchè egli stesso a queste altre accenna appena, e da altre parti ne raccogliamo notizie assai scarse (61). Pure qualcosa si può dire; e quanto se ne può dire, cercheremo di dire.

Il primo luogo pare alla prima di avere poche difficoltà. Chi dicesse per il primo che tutto vada su e giù o meglio fluisca sempre su e giù, non ha dubbio: fu Eraclito, e la sentenza si connette con tutto il suo sistema che non occorre esporre qui (62). Piuttosto qui si avrebbe a domandare da chi fosse fatta, anzi se da alcuno sia stata fatta l'applicazione che se ne vede qui in Platone; cioè, che s'egli è così, che ogni contrario, cioè, si evolva perpetuamente dal suo contrario, non vi possa essere nulla di mezzo tra il piacere e il dolore, ma questo nasca perpetuamente da quello e quello da questo. Ora, appunto ciò ignoriamo. Certo l'applicazione non si deve a Eraclito stesso, ma assai probabilmente si deve a un Eracliteo. A ogni modo è prova, che ai tempi di Platone la dottrina di Eraclito, che è di natura tutta ontologica, era stata tratta a spiegare fenomeni psicologici; il che avrebbe potuto essere indubitatamente l'effetto dell'indirizzo dato da Socrate alla speculazione filosofica.

È più dubbiosa interpretazione quella del secondo luogo: pure, ponderate tutte le ragioni, io credo che si riferisca ad Antistene e alla sua scuola (63). Che questi sostenesse che il piacere non è altro se non cessazion di dolore, non si legge, credo, in nessun luogo; ma ch'egli, come qui dice Platone, sprezzasse il piacere e n'avesse o almeno n'esprimesse odio, non ha dubbio. Piuttosto impazzare che godere, è un suo detto (64): il piacere, dunque, gli pareva il maggior male, non che il maggior bene (65). Venere, diceva, ch'è fonte dei piaceri, la saetterei, se mi venisse

a tiro; l'amore dichiarava fosse perversità di natura; i mal capitati chiamano Dea una malattia (66). I servi, aggiungeva, servono a' padroni, gli abbietti a' desiderii (67). Invoca la fatica; e il lavoro è bene (68); e perciò Ercole è il miglior modello, giacchè di nessuno si raccontano più fatiche che di lui: e Antistene scrisse due libri intitolati dal nome di quello (69). I fanciulli, consigliava, se se ne vuol fare qualcosa, si deve educarli indurendoli alla fatica, sinchè vi è modo di piegarveli (70).

Tutte queste sentenze, delle quali non ci si dice il legame, — o che ne avessero uno o che non lo avessero, e fossero piuttosto manifestazioni di una indole rigida, che deduzioni di una rigida dottrina, o, come qui Platone le chiama, divinazioni ispirate da una cotal ritrosia di natura non ignobile, anzichè dimostrazioni a norma di arte — rispondono perfettamente a quel diniego addirittura del piacere, a quell'annullamento dell'esser suo, che consiste nel farne una mera negazion del dolore; appunto la teorica, che qui egli combatte. Che v'abbia piaceri necessari ed accettabili, come son quelli che seguono il lavoro (71), non è sentenza che contradica le citate dianzi; però Platone non ha occasione di discuterla. Gli basta dire che in questo sprezzo del piacere egli avverte un sentimento alto, nobile che gli va a genio, e che la dottrina non l'accetta, ma può sino a un certo punto servirgli di guida nel progredire della discussione.

È tutt'altro il sentimento suo rispetto alla dottrina opposta, a cui si accenna nel terzo luogo,

la dottrina che il piacere sia il bene. Questa non possiamo dubitare di chi fosse; e quanto a Platone ripugnasse, e ripugnasse, a detta sua, a Socrate stesso, si ritrae dalle ultime parole del dialogo nelle quali, in breve, dice che gli par dottrina da animali (72). Aristippo, che la professò, se fu indole mediocre, come è già provato dall'essere egli stato il primo ed il solo degli scolari di Socrate che facesse traffico del suo ingegno, e prendesse denaro per insegnare (73), fu mente sottile e ardita, e non mostrò meno del suo avversario Antistene quella singolare proprietà della speculazione greca in quei tempi, di non fermarsi davanti a nessuna conseguenza che paresse logicamente dedursi da' principii ammessi. Platone dice che questa scuola la quale dalla patria di Aristippo fu detta dei Cirenaici, professasse che il piacere sia generazione, divenga cioè dire, e non sia (74); il che è tutt'uno con quello che c'è riferito da altre parti ch'egli, cioè, sostenesse che il piacere consista in un moto, e sia un moto agevole, liscio, dove il moto malagevole, aspro sia dolore (75); o, per parlare più propriamente, il piacere e il dolore sieno le sensazioni prodotte da quelle due qualità di moto (76), e non vadano oltre queste. Durano sinchè l'uno o l'altro moto dura; e quando nè l'uno nè l'altro ha luogo, neppur si dà piacere e dolore; per modo che v'hanno tre stati (77), uno di dolore che s'assomiglia a un mare in tempesta; uno di piacere che si può comparare a un'aura benigna, a uno zeffiro; un terzo di mezzo tra i due in cui non si prova nè

piacere nè dolore, rassomigliante a una calma. Ora, quello cui l'uomo aspira, quello ch'egli desidera, è il secondo stato; quello ch'egli respigne e scansa è il primo; il che basta a mostrare che qui sta il suo fine, nel conseguire quello e sfuggire questo (78). Ma sono stati semplici e momentanei; dura ciascuno un intervallo di tempo, più o men breve, continuo sinchè dura, ma tutto di un tratto (79); ciò che preme, il piacere ch'è fine, è il piacere presente (80). Perciò non è la felicità il fine. Questa, di fatti, vuol dire un complesso, un sistema di tutti i piaceri nel passato e nell'avvenire (81); ora, quelli non sono più, e questi non sono ancora. Ciò che è, è il piacere singolo attuale; e la felicità non è desiderabile nè desiderata se non come serie di piaceri singoli (82). Non ci si deve dar cura che di ciascun giorno, anzi in ciascun giorno di ciascuna ora in cui qualche particolar cosa si faccia o pensi; chè solo il presente è nostro, non quello che è ito via nè quello che si aspetta; giacchè quello non è più, questo è ignoto se sarà (83).

Il piacere, in quanto piacere, è sempre il medesimo; non v'ha piacere, che in quanto tale, sia più tale di un altro (84). Noi non ne sappiamo il perchè, come non sappiamo il perchè del dolore. Anzi, per dire meglio, noi non sappiamo il perchè di nulla. Ciò che sappiamo, è l'impressione, è la passione che proviamo; ovvero, se la parola *passione*, πάθος, non riesce oramai in italiano abbastanza chiara, diciamo che l'alterazione nel nostro organismo avvertita

da noi è la sola cosa che ci sia nota. Come questa passione o modificazione si produca, ci resta affatto buio. Ci si può addolcire la bocca, e siamo sicuri che ci si addolcisca; ma perchè ci s'addolcisca, lo ignoriamo; non sappiamo se non questo, che il dolce è quello che l'addolcisce. Godiamo dell'impressione che è certa; non ci diamo pensiero della sua causa che non siamo in grado di scovrire (85).

Ciò però non vuol dire, che i piaceri non abbiano cause diverse; alcuni, per dirne una distinzione, hanno origine dal corpo, altri dall'anima; quelli sono piaceri corporei, questi spirituali (86). Ora c'è questa differenza, non quanto alla lor natura, ma quanto alla lor forza (87), che i piaceri corporei son più vivaci degli spirituali, e invece più penosi di questi i dolori corporei; perciò i dolori corporei sono adoperati a mezzi di punizione (88).

Dunque, è fine e bene tutto ciò che ha per effetto un piacere attuale. Quello che si possa e si deva giudicare come bene, bisogna discernerlo da ciò, dall'effetto suo, cioè dal piacere che attualmente produce; non meno l'intendere, che l'operare che si dice virtuoso. Nè corre altra differenza tra gli atti umani, se non questa; che l'uno genera piacere, l'altro il contrario; e quello è buono, questo cattivo. Non v'ha atti per sè belli o turpi (89); l'opinione soltanto, la consuetudine, la convenzione son cagione che si dia agli uni un nome, agli altri un altro (90). Di tutto si deve fare estimazione secondo è atto a produrre quell'effetto o no: così un amico; usalo

e guarda che cosa te ne viene (91). La ricchezza per se è nulla, non è desiderabile; ma per il piacere, quando lo produca, sì. Sicchè si deve prendere ed accogliere ogni piacere in cui tu t'imbatta: e al presente accommodarsi e non ricalcitrarvi, purchè piacere ti dia il più che può (92). A questa dottrina Aristippo acconciò la vita, e se ne trovò bene (93).

Tra queste due scuole opposte, quantunque Socratiche tutteddue, dei Cinici e dei Cirenaici si muove e si apre una sua via la scuola di Platone. Egli non approva nessuna delle due; ma dei filosofi che vi appartengono, stima i primi e disistima i secondi. In un capitolo susseguente esporrò la dottrina propria sua. Ma forse alla mente di qualcuno è già occorsa una domanda: come mai dall'insegnamento di Socrate son potute uscire dottrine così diverse, come quelle due, di cui ho discorso, e che Platone ricorda? A questa domanda sarà meglio rispondere dopo che avrò esposte le dottrine di Platone stesso e di Aristotele; giacchè tutta la speculazione morale che si è esplicata sino al grande Stagirita, è Socratica nelle sue sorgenti e nel suo movimento.

CAP. IV

Del metodo della ricerca

Nel Filebo Platone, dopo posto chiaramente il problema intorno a cui la discussione deve aggirarsi (94), espone con altrettanta chiarezza il

metodo che bisogna seguire per giungere a una conclusione (95). Cotesto metodo è il dialettico (96), e Platone ne fa grandi lodi, anzi se ne mostra entusiasta. È un dono, dice, degli Dei (97); è da pochi il saperlo usar bene (98); e pure nell'usarlo bene, è tutta la speranza e la salvezza del sapere (99).

Che è questo metodo? Chi n'è l'inventore? Come e per quali passi n'è stato introdotto l'uso nella speculazione greca?

Noi troviamo riferito che Zenone il discepolo di Parmenide, il forte cittadino di Elea, fosse l'inventore della dialettica. La notizia proviene niente meno che da Aristotele (100). Bisogna, dunque, riputarla vera; ma è necessario prima d'intenderla: giacchè potrebbe voler dire soltanto che Zemone scrivesse per il primo dialoghi (101).

Può alla prima parere strano che l'invenzione di un metodo di ricerca possa essere stata confusa coll'uso di una forma di esposizione parlata o scritta. Pure è così; quello è strettamente, intimamente connesso con questa; διαλεκτική, dialettica, è un'arte, che ha per suo istrumento il διαλέγεσθαι (102); come se in italiano διαλεκτική traducessimo *la discorsiva* e l'affermassimo connessa col *discorrere*. Il farlo non parrebbe a nessuno fuor di luogo. E, di giunta, διαλέγεσθαι ha in greco quello stesso doppio significato che ha *discorrere* in italiano; cioè vale così *pensare*, come *parlare discernendo* o *ragionando*, quantunque il secondo significato sia rimasto così nella parola greca come nella italiana più impresso del primo (103).

Una osservazione, così ovvia e semplice, basta a chiarire come la dialettica sia nata e quando. È frutto di una speculazione, il cui lavoro si è fatto non nel chiuso dello spirito di un uomo o del suo gabinetto da studio, ma nel consorzio di molti, nel conversare tra più, nella disputa viva, nello scrutinio rispettivo delle menti. Ora, una speculazione non può avere uno sviluppo siffatto, se non in una città in cui nessun ceto di citdini abbia ragione, diritto o modo di chiuder la bocca all'altro, in cui, cioè, non esista più monarchia, nè aristocrazia nè tirannide, e tutti sien pari e la parola si senta libera e nessuna quistione la sgomenti o la comprometta. Può stare che anche in una città siffatta prevalga in uno o altro momento una opinione pregiudicata su uno o altro punto; per es. sul rispetto dovuto alla religione, a cui tutti i cittadini o quasi tutti aderiscono. E questa opinione può diventare pericolosa a quelli che sieno sospettati di metter fuori quistioni o dottrine, che la offendano: sicchè dal seno stesso della libertà popolare nasca una restrizione alla libertà del pensare e del discutere; e contro una restrizione siffatta non sia a questa libertà possibile di ricalcitrare. Ma fuori di un tal caso, e sin dove dipende dagli ordini politici stessi, questi, perchè sorga il metodo del cercare discorrendo, devono essere cosiffatti che in essi stessi il discorrere non trovi impedimento di sorta.

In ordini politici diversi nei quali predomini o un monarca o un'aristocrazia per diritto di nascita, o un tiranno per forza di sopruso e di violenza, non v'ha luogo ad altra speculazione

che solitaria. E questa sola s'ebbe, di fatti, in Grecia nel tempo anteriore allo scioglimento delle aristocrazie e delle tirannidi e al costituirsi delle democrazie. Gli Ionici, i Pitagorici, gli Eleatici, gli Atomisti rappresentano i diversi indirizzi speculativi sorti nelle menti di persone singole e custoditi e fomentati nel seno di particolari sette. Talete, Anassimandro, Anassimene, Anassagora sono i principali tra i primi; Pitagora, Archita Filolao tra i secondi; Senofane, Parmenide, Zenone tra i terzi: Leucippo e Democrito tra i quarti: Empedocle fa, quasi si può dire, parte da sè.

Poichè questi indirizzi speculativi eran diversi, anzi opposti, è naturale, che, sin dove avessero cognizione gli uni degli altri, si dovessero combattere. Quando in Atene ebbero contatto insieme, la battaglia dovette diventare acerba; e fu tale soprattutto per parte di uno di questi indirizzi, e non solo contro gli altri, ma contro il senso comune, che pareva di sbugiardare. Gli Eleatici negavano, a dirla in breve, il fenomeno; negavano che nulla si movesse, che null'altro, anzi, ci fosse, se non l'uno immobile; negavano che una pluralità di cose si potesse ammettere: negavano, a dirla altrimenti, che la sensazione, la quale attestava tutto quello ch'essi sopprimevano, fosse istrumento di cognizione, ed asserivano che esistesse soltanto ciò che la ragione attesta, e ch'essi propugnavano. Anche senza saperlo si può presentire pur da lontano, quanto sforzo di argomentazione, più o meno fallace, occorresse alla difesa di sentenze così straor-

dinarie. Noi lo vedremo in altri dialoghi di Platone.

È naturale che queste argomentazioni si sviluppassero per via di dimanda e risposta, e quella e questa se le facesse avanti a un uditorio stupefatto lo stesso argomentatore (104). Così non correva risico di essere sviato o avere risposta incommoda da quello con cui argomentava. Ma, quantunque l'argomentazione non potesse essere se non sofistica, pure vi diversificava da questa in ciò, che non si proponeva principalmente di confondere gli altri, bensì di provare un complesso d'idee, sebbene non tutto vero. « L'argomentazione gli era un mezzo di dar fondamento alla persuasione metafisica della immobilità e della immutabilità dell'essere » (105).

Ma l'uso dell'argomentazione falsa, a qualunque fine serva, è pericoloso, e non è possibile che non degeneri, se pure si può dire che non nasca degenere. Il cozzo delle varie scuole, e le armi di cui avevano bisogno per sopraffarsi a vicenda, e l'Eleatica soprattutto per sopraffare le apparenze tutte, e dar loro, a parer suo, una mentita, furon causa che l'arte del disputare e del contradire fosse coltivata per sè stessa, per non altro fine che per contradire e per disputare. Parve e fu un'arte nuova. L'argomentare per concludere checchessia, a diritto o a rovescio, senza cura del vero, senza pensiero del resultato, con riguardo soltanto alla stringenza sua e alla difficoltà o impossibilità di strigarsene per parte di quello contro cui si argomentava, divenne un oggetto per sè solo di cura e di spasso ai più pe-

tulanti e acuti. E passò lungo tempo prima che quest'arte, venuta su a modo di una vegetazione libera e confusa su un terreno fertile di sua natura, venisse essa stessa soggetta a esame; vi si distinguessero le argomentazioni fallaci dalle veraci, quelle, cioè, non atte a concluder davvero, quelle che non dessero se non la sembianza della conclusione, da quelle che ne davano la sostanza, che concludevan davvero quelle in cui v'era conseguenza, da quelle in cui non ve n'era.

Questo studio dell'arte, sì da ridurla a scienza, sceverandovi i modi di ragionamento ingannevoli dai sinceri, fu fatto da Aristotele (106); ma prima di lui Socrate e Platone avevan provato di trar fuori la mente greca dalla inezia in cui pareva essersi gittata, dalla immoralità, se m'è lecito dire così, del pensare in cui affondava, prossima causa dell'immoralità dell'agire; da cotesto prendere a beffa l'umana ragione stessa con suo proprio danno, non facendovi più differenza tra l'abuso e l'uso (107).

Nel Filebo, senza dire ora di altri dialoghi, si vede quanto eccitamento creasse nella gioventù greca questa disputa vagabonda. Quelli che vi si abbandonano, son distinti con un proprio nome da quelli che invece ragionano coll'intento di trovare il vero. I primi son detti ragionare *contenziosamente*, ἐριστικῶς; i secondi *dialetticamente*, διαλεκτικῶς (108). Altrove quello dei primi è detto un ragionare ἀντιλογικῶς, *contradittoriamente* (109): e quelli che lo professano, son chiamati così *contenziosi*, ἐριστικοὶ come *contradittorii*, ἀντιλογικοὶ (110). Ora, di questo disputare il

cui oggetto non è ricercare, ma gareggiare (111), la gioventù era grandemente invaghita; n'era come briaca. Amava impacciar sè e gli altri (112). E trarla da quel furore del disputare a caso all'amore del disputare per intender davvero non fu leggiera fatica: e la condanna cui Socrate soggiacque, provò che aveva due pericoli, l'uno per parte di quelli che lucravano col disputare comechessia e ne davano spettacolo e ne traevan danaro, l'altro per parte di quelli che non volevano cotesto disputare in nessun modo e per nessuno scopo, e non distinguevano l'uno dall'altro, e credevano l'uno e l'altro destruttivi dell'acquiescenza degli animi nel giudizio antico e consueto delle cose e delle azioni, giudizio ch'era il fondamento stesso e la salvezza dell'ordine politico e sociale delle città.

Poichè l'eristica era tutt'altra cosa dalla dialettica, in che stava il distintivo carattere di questa?

C'è detto chiaro. Socrate che l'ha introdotta, l'accampa contro l'eristica al modo ch'egli soleva, non già con rigore di norme anteriormente pensate e strettamente applicate, ma colla libera genialità sua e coll'istinto del bene e del vero che fu così potente in lui. In ciascuna conversazione intorno a qualsisia oggetto, egli che continuamente conversava e ricercava, chiedeva a sè e agli altri, — nè si quetava, se non l'appurasse, — che cosa l'oggetto fosse, quale ne fosse il concetto (113). Non voleva sapere, di quante sorti esso fosse o quanti ce ne fossero, ma che cosa fosse: p. es. la virtù, a lui premeva principalmente definirsene l'idea, non quante specie

se ne potessero distinguere e di quanti nomi, nè quali e quanti atti si potessero chiamare virtuosi. Sicchè il proprio di lui, quello a cui costantemente mirava, era il ritrovare la definizione dell'oggetto (114) della disputa, perchè servisse di regola a questa, e le impedisse di vagare, affermando e negando a caso. La definizione ne diventava, quindi, il supposto, e a essa si doveva riferire tutto quanto se ne dicesse (115).

Ma come ritrovare la definizione? In essa si deve contenere tutto quanto è implicato in ogni enunciazione dell'oggetto, in fuori e a parte da tutto ciò che si contenga di diverso e distinto in ciascuna singola enunciazione. Per es. virtù è quello che si riscontra nel coraggio, nella temperanza e in ogni disposizione di animo che si chiami virtuosa; ma non quello che è proprio di ciascuna e non dell' altra. Quale era il modo di ritrovare il primo e di sceverarlo dal secondo?

Poichè la ricerca si faceva discorrendo, si doveva questa separazione farla interrogando gli altri, e nei loro consensi intorno a ciò che l'oggetto sia o non sia, trovare la fonte della cognizione di ciò ch'esso veramente sia (116). Perciò il principio della sua ricerca e il cammino in cui vi s'avanzava, erano in ciò che via via gli si accordava, o piuttosto in ciò che dalle sue interrogazioni erano sforzati ad accordargli quelli con cui aveva instituita la conversazione. Su questa base credeva che il ragionamento si elevasse saldissimo (117).

Era, dunque, la sua una interpellanza continua alla coscienza e al senso comuue, intesa a

estricare il *che cosa è* di quello di cui si parlava. Questa interpellanza costituiva l'induzione socratica (118). Risultato n'era la definizione (119). Ora, come i consensi sui quali procedeva, eran casi particolari e varii dell'applicazion del concetto sui quali avanzava verso il generale e l'identico, s'intende come l'induzione potesse essere senz'altro definita per il metodo di procedere dal particolare al generale (120); ed essere in ciò opposta alla dimostrazione, ἀπόδειξις, o, a dirla altrimenti, al sillogismo (121).

L'induzione Socratica è adottata altresì da Platone; anzi, i migliori esempi se ne ritrovano in alcuni dialoghi di lui; però in quelli, in cui egli pare inteso a riprodurre il pensiero e la persona del maestro, anzichè l'indirizzo speculativo proprio suo. Ma tutti sanno che Platone opinava diversamente da Socrate rispetto al modo di essere dei concetti o idee (122). Egli riteneva che esistesseso da sè e fossero intuiti dallo spirito umano. Con ciò all'induzione intesa ad appurarli e cercarli era mutato posto e valore. Nè serve dire, che quella intuizione è legata in Platone al supposto della preesistenza delle anime, e questa ha ragione di mito anzichè di dottrina; giacchè può esser mitica la preesitenza e pur dottrina l'intuizione. Però, checchè sia di ciò, — giacchè non mi preme nel presente luogo giungervi a maggiore certezza —, il fine del metodo in Platone è il medesimo che in Socrate; accertare il concetto o la idea e ritrovarlo nel genere, o, per non usare una parola che oggi ha significato più preciso che allora non avesse,

nel comune a più cose. Sicchè il discorrere a dovere, — secondo scienza, diremmo — è il discorrere, διαλέγεσθαι, per generi, κατὰ γένη (123).

Se non che in Platone il metodo, senza distaccarsi dai suoi inizii, prende forme più larghe e precise. Ammette, che si deva partire nella ricerca da sentenze in cui l'interlocutore consenta (124): questo dice essere più dialettico (125); ma una volta giunti al concetto o idea bisogna rendersi conto dell'organismo intellettuale di essa. Due processi vi si adoperano, la divisione, διαίρεσις, e la riconduzione, συναγωγή (126). Che cosa sieno, in nessun luogo è detto più esplicitamente o dottrinalmente che nel Filebo, dove pure di coteste due parole la seconda manca (127).

L'occasione di dirlo vi viene naturalmente da ciò, che i due concetti tra i quali bisogna risolvere quale risponda a quello del sommo bene, il piacere e la cognizione, — la sodisfazione, cioè, sensuale o l'appagamento intellettuale —, son tali di lor natura, che nello stesso tempo ciascun d'essi è uno e più: giacchè, se da una parte godere e intendere rispondono sì l'uno che l'altro a un unico concetto, pure v'hanno sorti diverse di godimenti e d'intellezioni. Come in un concetto se ne racchiudono più? Come l'unità coesiste colla pluralità? Come ritrovata questa si ricompone in quella?

Il problema è posto con molta precisione. Si avverta bene, che non si tratta di unità e pluralità reale (128). Nel reale è facile intendere e ammettere ch'esso abbia relazioni diverse a

cose diverse sicchè ammette molti e diversi attributi; prevalersi di questi per negarne l'unità, o prevalersi di questa per negare la moltiplicità è gioco e artificio di sofisti. Non se ne trae nulla; questa moltiplicità è per sè infinita e varia e accidentale (129). Nell'ideale bisogna riguardare la coesistenza dell'uno e del multiplo e intenderla. Nelle unità ideali la moltiplicità che la divisione addita, dà occasione a controversia seria e grande (130).

E dove la controversia stia, è molto chiaramente specificato. Esistono davvero queste unità? Platone credeva di sì, ma molti dei suoi contemporanei glielo negavano, e glielo negò poi Aristotele che lo biasimò acremente d'aver supposto che esistessero; il che Socrate non aveva detto (131). Se esistono, in che relazione sono colla moltiplicità reale? Ciascuno degli oggetti reali, che si denominano da esse, ne ha una parte, o son tutte in ciascuno?

A queste due dimande che Platone eccepisce anche altrove (132), non risponde nel dialogo nostro. Si ferma, invece, sulla natura del metodo dialettico, il quale consiste, nello sciogliere in parti l'unità ideale rispondente a un numero di oggetti reali persino infinito, e dalle parti poi ricomporla. Le unità ideali hanno, nel parer suo, due maniere di essere, l'una distinta dall'altra, eppur l'una soprastante all'altra. Vanno, dunque, considerate ciascuna in sè e nella moltiplicità propria che contiene, e ciascuna altresì come contenuta in un'altra che la comprende e l'abbraccia. Studiare e spiegarsi quest'organismo

del mondo ideale è l'oggetto della dialettica. Se dovessimo esprimerci con parole nostre, potremmo dire che la dialettica vuol essere la scienza che divida tutto l'essere nelle parti, in cui è articolato (133), nei generi via via più estesi e men comprensivi, associabili o dissociati (134), e nelle specie via via meno estese e più comprensive, sì da salire sino a un genere più esteso e men comprensivo di tutti, che stia più in alto di tutti, ovvero discendere di specie in specie sino alla ultimissima, oltre la quale non vi è modo di andare, e al di sotto della quale non esiste se non la moltiplicità reale che non ha limite di numero. Cotesta scienza sarebbe a un tempo complesso di nozioni, fermamente e coordinatamente connesse insieme, e metodo; meta a un tempo e via; ma, quantunque Platone l'abbia preconizzata da ventuno secoli, non è stata ancor fatta, e si può credere che non sarà mai fatta.

Dicevo che la dialettica è via e meta. Via (135), sinchè cerca l'organismo di tutto cotesto mondo ideale: meta, quando l'ha ritrovato e lo ritrae (136). Che cosa essa faccia, mentre è via, è detto in ben altri dialoghi, come avrem luogo di vedere, ma altresì in questo. Deve in ogni cosa ricercare l'idea unica, nella quale si raccolgono le cose tutte che s'accomunano in checchessia; giacchè in cose siffatte questa idea unica è; p. e. l'idea di albero in tutti gli oggetti che si accomunano in ciò, nell'essere alberi, e da cui altri oggetti si distinguono in ciò, nel non essere alberi. Trovata una siffatta idea, non bisogna starsene, come se altro non rimanesse a

fare: bisogna cercare, quante essa ne contiene in sè, se un'altra sola o due o tre o più; cioè bipartirla o tripartirla, o, come si sia, se m'è lecito dire così, moltipartirla; e da capo fare il medesimo per ciascuna delle idee in cui si sia così ripartita. *Albero* è un membro dell'idea *pianta*; ma questa ha ben altri membri, e ciascuna specie di albero è membro dell'idea *albero*, ed essa di nuovo contiene di ben molte specie da parte sua. Pure non bisogna tastare, se una idea si tripartisca, innanzi di aver provato a bipartirla, e la bipartizione non sia bastata; la partizione via via più prossima va tentata la prima (137). Il pericolo è, che le idee tutte che inesistono in una, non si ricerchino e non si ritrovino tutte, nè si alloghino nell'ordine che sia lor proprio; che si commettano salti e confusioni; che la ricerca sia riputata finita prima che la sia finita, o non sia riputata finita quando la è finita. Farla a dovere è cosa da pochi; non farla a dovere ed usarla, come se fosse fatta così, dà luogo al ragionare sofistico o eristico; il dialettico è quello, in cui la divisione e il coordinamento delle idee è perfetto (138).

In questo cammino ogni idea sottostante o sottordinata è un passo all'altra soprastante o soprordinata: la prima è un supposto rispetto alla seconda, questa rispetto a una terza, e così via via. Si va, dunque, da un supposto in un altro; da un supposto di più a un supposto di meno, insino a che non si sia giunti a un supposto ultimo, come si voglia dire, o primo, bastevole a sè (139). E d'altra parte, ciascuna

idea in questa scala va considerata meramente come un supposto, insino a che, riguardato da ogni lato tutto quanto risulta dall' ammetterlo, non si acquisti la sicurezza, ch' essa si accorda con tutte le rimanenti, e ha il suo posto in un organismo che da ogni parte sta (140).

Questo lavoro di ordinamento di generi e specie è tutto opera di ragione, senza aiuto di senso (141), o, forse meglio, in fuori di ogni sensazione. È tutto un mondo intellettuale quello che vi si discorre (142); e lo discorre l' intelletto, νοῦς, λόγος (143). Ma quale è la natura di questo mondo intellettuale rispetto al reale? Questa: ch' esso è l' essere di quello che in questo appare (144); è il perenne di quello che in questo nasce e muore (145); è l' assoluto e il perfetto di quello che in questo è relativo e imperfetto (146). Sicchè la dialettica che lo ricerca e lo contempla, è la scienza dell' essere, di quello che è; e che, poichè è davvero in una pienezza di essere, è sempre al medesimo modo, è perpetuamente identico a sè stesso, è semplice, puro; (147) sicchè la dialettica, di cui questo è l' oggetto, soprastà a ogni altra scienza e le misura tutte (148). Giacchè l' oggetto ha intera chiarezza, intera precisione, intera verità (149), come quello che non è tocco da nessuna ombra, da nessuna indeterminatezza, da nessuna falsità, qualità tutte che genera la materia in cui il reale si concreta. È, quindi, dialettico chi sia in grado di afferrare il concetto dell' essere di ciascuna cosa (150); ed egli è propriamente filosofo e prende degnamente questo nome; giacchè non

filosofa puramente e con dirittura, se non lui, che ha l'occhio all'idea che mai non perisce; e agli accidenti mutevoli e passeggieri delle cose non guarda (151).

E quantunque della dialettica platonica si possa ragionare più a lungo che non ho fatto, pure al Filebo mi pare che ciò che ne ho detto, basta. Solo due osservazioni mi piace soggiungere. L'una è questa: Aristotele (152) dice, che le definizioni morali — cioè i concetti generali delle virtù — le tentò per il primo Socrate, ma che rispetto alla natura Democrito ne saggiasse per il primo, ed alcune poche i Pitagorei. Quanto al primo ne dà a prova, che definisse, non dice come, il caldo e il freddo, (153); dei secondi che le ritrovassero nei numeri. Ora, che vuol'egli dire? Non mi pare inteso chiaramente dai più. Io son d'avviso che voglia dire, che così gli Atomisti come i Pitagorei penetrarono col lor pensiero oltre al fenomeno, e definirono il reale non dal particolare in cui appare, ma dal comune, generale e intimo che l'informa. Il concetto che Socrate cercò, è il di dentro e il comune delle cose, come l'atomo di Democrito e il numero di Pitagora.

All'altra osservazione dà occasione anche Aristotele. Con lui la dialettica cadde dall'alto posto in cui l'avevano collocata Socrate e, soprattutto, Platone. Perchè la stima gliene scemasse, è detto apertamente da lui. La dialettica, dic'egli, parte dalle opinioni che trova e confronta; è una conclusione da probabili (154). Tenta, non affronta di filato il conoscere (155). Egli vuole

un ragionamento che si fondi tutto sopra sè medesimo, una scienza, che non si provi a conoscere a tastoni, ma conosca con fondata certezza. Tale per lui è soltanto il ragionamento dimostrativo, il sillogismo apodittico, quello che conclude da sentenze vere e prime, o da siffatte cui si pervenne da sentenze prime e vere (156). Vuole, in somma, che la ragione accerti principii inconcussi, e da questi muova nel dimostrare e così soltanto si faccia scienza. Il che, prescindendo se sia possibile, non era la via che la dialettica teneva. Questa, in ispecie in Socrate, ma ancora in Platone, cerca il concetto nei consensi di quelli in cui compagnia cerca; e quantunque Platone voglia ed affermi che il processo poi sia tutto razionale e intellettuale, non si vede come ciò possa essere; giacchè come e di dove la mente trae da sè sola i caratteri distintivi dei generi e delle specie? (157)

CAP. V

Di un altro aspetto del metodo della ricerca.

S' è visto che mai sia quello ch' egli chiama il miracolo dell' *uno e molti*, necessari a investigare in ogni soggetto; giacchè la divisione dell' uno nei molti e la ricomposizione dei molti nell' uno, la distinzione cioè dei generi o delle specie, e, a dirla più alla moderna, la classificazione delle idee e delle cose (158) è il princi-

pio e la sostanza di ogni scienza. Platone connette con questa dottrina il problema del termine e interminatezza ovvero del fine e infinità, che si trovano connaturati in tutte le cose che sono (159). Dalle stesse parole, ch' egli usa e dal modo in cui le intreccia, appare che, secondo lui, i due fatti dell' essere ciascuna cosa una e molte e dell' esservi in ciascuna cosa termine e interminatezza, πέρας καὶ ἀπειρίαν, danno ragione l'uno dell' altro. E poichè avverte bene che non si tratta di additare questi contrasti nel reale, ma bensì nell'ideale (160), è chiaro che là unità e la moltiplicità insieme col fine e l' infinità hanno luogo così nell' ideale, come nel reale, quantunque con differenze, sulle quali nel Filebo non si ferma. Del che si può portare altresì a prova che l'infinito o l'infinità è chiamato non solo genere (161), ma *idea* (162); il che non vieta che altrove sia detto *natura* (163). Se non che qui ci si presenta un primo dubbio. Platone dice, che fuori dell' uno e dei molti v'ha gl' *infiniti*, e che non bisogna rivolgersi a questi prima di avere esaurito i *molti*; cioè, parrebbe, non bisogna far caso e darsi pensiero delle singole cose prima di averne ritrovati tutti i generi e le specie. Di quali singole cose intende? Ideali o reali? Ma vi hanno singole cose ideali? E quando vi siano, in che relazione stanno queste infinite singole cose colla infinità che, secondo lui, è insieme col fine in ogni cosa che sia?

Sono interrogazioni facili a porre; ma di cui non è facile trovar la risposta. Bisogna ricercare negli esempi coi quali Platone illustra il

suo concetto. Sono due, il linguaggio e la musica. Nel primo l'*infinito* è la voce, i suoni diversi e alla prima non numerevoli, in cui si centuplica: i *molti* sono le specie in cui cotesti suoni si distinguono, vocali, consonanti, mute, liquide, e poi le lettere, che sotto ciascuna di queste specie si raccolgono; l'*uno* è il concetto della lettera che le abbraccia tutte e con cui si collega un'arte e che tratta di tutte e di ciascuna: questa, come ha diviso l'*infinito* della voce nella moltiplicità che comprende, così la moltiplicità ritrovata ricompone nell'*uno*, in cui si raduna. Il medesimo dice della musica; anzi comincia da questa. Anche di essa la voce è, come dire, il sostrato; è una e infinita insieme; ma la scienza non sta nel sapere che è una o nel sapere che è infinita; cioè nel sapere, che v'ha in essa suoni innumerevoli e pur sempre voce; bensì nel sapere se e come si possano i suoni distinguere e che numero se ne può assegnare. Prima se ne distinguono i generi, poi di questi le specie; quando ciò si sia fatto, a quell'uno e insieme infinito, che si aveva da prima, si surroga un uno, ricco di tutto un contenuto specificato e coordinato; allora, sì, v'ha scienza.

V'ha, dunque, in ciascun genere un infinito primordiale, ch'è anch'esso un *uno*, ma confuso e privo di numero; cotesto *infinito* si può esprimere anche al plurale: dirlo non *infinito*, ma *infiniti*. Non è oggetto di scienza, se non quanto l'infinità si discerne nella moltiptìcità classificata: questa poi ridiventa un *uno*, ma di tutt'altra natura da quel primo: se non che que-

st'*uno* non è già creato dal metodo con cui si ricompone, ma è trovato perchè nella cosa v'è (164).

Si sarebbe creduto che di questa dottrina del connaturamento del fine e dell'infinità, nelle cose che sono, Platone avrebbe usato nella soluzione del quesito del Filebo; giacchè a qual altro fine ve ne avrebbe trattato? Invece no; e si contenta da prima di accennare soltanto, che l'*uno* e il *molti* stia appunto nel piacere e sì nella cognizione (165), però non ispiegare come e quali specie crei nell'uno e nell'altra; anzi un pensiero che gli occorre, potersi, cioè, dare una terza cosa la quale sia il bene, e non quello o questa, gli fa dire, che forse potrebbe essere superfluo il ricercare le specie del piacere (166) per il problema, che lor preme di risolvere. Se non che appunto la possibilità di questa terza cosa lo fa ritornare sulla distinzione del *fine* e dello *infinito*.

Ogni cosa, che è — e l'essere che così si predica di ciascuna cosa dev'essere inteso in un significato in tutto astratto e generale — è o *fine* o *infinito*, ovvero, a dirla altrimenti, o quello che limita o quello cui il limite si applica, ma che per sè ne manca. Che il termine o l'interminato ci sia, Platone non lo prova; la prima volta che l'afferma, se ne riferisce a un'antica tradizione, di divina origine; così fa la seconda volta (167). È un postulato, si potrebbe dire. Pure procura chiarirlo (168); e principia dall'infinito a darne esempi, che trae dal crescere o decrescere della qualità, ovvero dal crescere o decrescere in generale. Ciò che può essere più o

meno — più o men caldo, più o men freddo son casi del più e meno — è infinito di sua natura, non ha limite per sè, è un su e giù, un qua e là, e può non trovare mai posa; o quando anche posasse, avrebbe in sè sempre la possibilità del crescere e decrescere. In tutto ciò non v'è luogo per sè a quantità determinata (169); vi regna l'assai e il poco, il più e meno, ora in una, ora in altra qualità della cosa (170). Ora, una infinità cosiffatta si può dare altrove che nel reale? O nell'ideale altresì?

Guardiamo il fine; anche questo ha più specie, che tutte insieme son chiamate il *finiforme*, τὸ περατοειδὲς (171). Platone ne nomina parecchie. Le definisce prima in generale; è fine, dice, o ha fine tutto quello che non è capace del più e meno. S'intenda bene questa ragione di differenza; il caldo non cessa d'esser caldo, perchè sia più o men caldo, l'asciutto perchè sia più o meno asciutto, l'intenso perchè sia più o meno intenso; ma il tre non può essere tre più o meno; così l'uguale, il doppio; e in somma tutto quello che si riferisce come numero a numero o come misura a misura. Se non che il crescere e il decrescere del *quanto* nel *quale*, se mi è lecito esprimermi così, o, altrimenti, il salire di grado di una qualità ha trovato in una unica formola l'espressione sua; quale sarà il concetto, la formula unica in cui raccoglieremo le specie del fine (172)? Il concetto della misura. Perciò, quando la misura penetri l'infinito e ne fermi il più e meno, si genera un essere, o, come Platone si esprime, una

essenza; parola, che nel suo linguaggio, non è, almeno qui, se non l'astratto o il sostantivo di essere. La misura è quello che il fine porta seco; e con essa e per essa ogni cosa buona e bella ha luogo. La misura riduce misurato tutto quello in cui entra; v'introduce una proporzione stabile, lo compenetra di sè, ἔμμετρον; ne equilibra le parti, σύμμετρον. Il connubio del fine e della infinità — di quello che v'ha di proprio in ciascuna cosa, sicchè è distinta da ciascun'altra, commisto con ciò che tutte o molte hanno in comune — è fecondo — e soltanto esso fecondo — di quanto v'ha di bene, di durevole, di ordinato, di assestato, di pregevole. Platone arreca esempi parecchi a schiarimento e prova della sua dottrina.

Ora noi ci dobbiamo dimandare due cose: Era sua per davvero? E che fondamento ha essa, se n'ha qualcuno?

Possiamo circa il primo punto riputarci fortunati ch'e' ci è rimasto qualche frammento di un filosofo anteriore a Platone, a cui, non voglio dire, possiamo recare con sicurezza la dottrina che egli ci mette avanti qui, ma nella cui scuola è chiaro e certo ch'essa doveva esser tenuta. Cotesto filosofo è Filolao, uno dei primi Pitagorici per valore, se non per età, di cui ci resti memoria, contemporaneo di Socrate, ma più innanzi negli anni, e che lasciò una esposizione della dottrina Pitagorica, della quale s'è salvato assai poco (173). Pure, in questo poco troviamo detto — s'intende affermato, non dimostrato — che le cose sono infinite e finienti, o, se piace

meglio, interminate e terminanti, ἄπειρα καὶ περαίνοντα (174); e poichè non sono nè di solo il primo genere nè di solo il secondo, bisogna che sieno dell'uno e dell'altro insieme, e, di fatti, il mondo è un prodotto di tutteddue, e così le cose che sono in esso. Delle quali paiono finienti quelle che da finienti provengono, finienti e non finienti a una volta quelle che provengono da infinite, infinite quelle che da infinite (175).

Se queste parole di Filolao fossero andate smarrite come la più parte di tutte l'altre sue, ci rimarrebbe ancora Aristotele ad attestare che la dottrina di cui parliamo, sia di origine pitagorica. Questi appunto dei Pitagorici dice (176) che ritenessero gli elementi dei numeri per elementi delle cose tutte, ed elementi del numero il pari e il dispari, e di questi l'uno infinito, l'altro finito; e l'*uno* consistere di tutteddue, giacchè pari sia e dispari. E pone questa differenza tra Platone e i Pitagorei che « questi identificano l'infinito col pari, Platone faccia due gl'infiniti il grande e il piccolo » (177), quello che nel Filebo è detto il più e meno e che è la diade platonica (178). Si può però qui dubitare che Aristotele, tratto dalla sottigliezza dell'ingegno suo, distingua più del dovere; giacchè l'infinito in Platone appare anche uno, e due sono soltanto le parole con cui è designato; poichè queste ne esprimono, come dire, i due poli, i due termini opposti tra i quali si muove. Può averle egli stesso chiamati *diade*, la diade indeterminata, ma questa non valeva, se non il pari dei Pitagorici. Il che pare avverta Aristotele stesso, dove di-

ce (179) che Platone ponga bensì due infiniti, ma non ne usi; giacchè n'ha fatti due, perchè e' par che oltrepassino nel crescere ogni grandezza determinata e vadano in infinito anche nel decrescere: che è, come dire che a Platone l'infinito non è già due termini, ma il moto tra i due.

In questa speculazione, ciò che preme, è soprattutto l'affermazione, che due elementi contrari sieno insieme i costitutivi della natura; si può variare nella designazione e nel concetto dell'un dei due; ma ciascuno è di certo uno. Aristotele osserva che in ciò tra i Platonici si variava. Taluni concepivano l'*uno* come l'*uguale*; e gli contrapponevano il *disuguale*; altri la *moltitudine* o il *molti*; altri il *molto e poco*, anzichè il *grande e piccolo*, giacchè il piccolo e grande lor paiano più propri della quantità; altri l'*eccedente* e l'*ecceduto*; altri invece il *diverso* o l'*altro* (180). Chi guardi bene, queste varie disegnazioni dell'infinito non sono sostanzialmente e intrinsecamente diverse; sono diversi modi di guardare ed esprimere l'infinito, nell'indeterminatezza sua, nella indifferenza sua verso il *quanto* continuo o discontinuo, e la capacità in cui consiste, di ammetterlo e rigettarlo senza posa, e senza che se n'alteri la sua natura, anzi col confermarlesi che essa appunto sta nel non fermarsi per sè tra i contrari.

Ma a che questa speculazione corrisponde nella realtà delle cose? Di dove e come è nata? Certo da ciò, che le cose a una prima riflessione sopra di esse mostrano un qualcosa di co-

mune e un qualcosa di distinto; e quello s'allarga più o meno sopra molte, questo è proprio a ciascuna; e appare, che il proprio deva investire e circoscrivere il comune, perchè la cosa sia quella dessa e non altra. E a questa prima riflessione si fa altresì manifesto, che nelle cose v'hanno qualità e quantità, o, per meglio dire, qualità di quantità che sono perpetuamente in un crescere o decrescere, quantunque a intervalli diversi, e vi ha altresì altro che nè cresce nè decresce, e si mantiene sempre fermo, e o compare o scompare, ma non consente a rimanere quando deva alterarsi. Che cosa è questo che sta, che cosa è quello che muta? Si tenta di trovare di quello e questo una prima determinazione che astragga dal concreto; e la prima è quella che consiste nel convertire le cose in numeri, nei quali il concreto non si mantieue, nè scompare in tutto; bensì si profila, se m'è lecito dire così, e perde la sua grossezza. Quando le cose sien numeri, — e si possono considerare per tali, se si guardano, sì, nella moltiplicità loro, ma digrossate ciascuna dell'accidentalità sensibile —, è naturale che gli elementi dei numeri sieno ritenuti per elementi delle cose, e, poichè il numero è pari e dispari, si trovi nelle cose il pari e il dispari e poichè v'hanno numeri pari che ripartiti per un numero pari generano due numeri dispari; — il 6 diviso per due due tre, o il 10 diviso per due due 5 —, vadano questi reputati come pari-dispari (181). E pari-dispari, per principiare, è l'uno come quello, che, sommato con sè stesso, fa il pari, e, sommato col pari, fa il dispari (182).

Quest'analisi del numero si può, se si vuole, ammetterla; ma se deve servire all'intelligenza del concreto, non è in grado certo di darla. Il concreto, se è tale che il numero si può, sotto un aspetto, predicare di esso, non è esaurito in codesto aspetto in cui il numero si può predicare di esso. Il ridurvi tutto a numero, l'intenderlo tutto e solo come numero, ha per effetto che ne resti molto imprecisa e inesatta la definizione, o persino quella sola delineazione che il numero potrebbe presumere di saper fare. Quando, per esempio, si dice con Pitagora che la giustizia è un numero, non se ne dà davvero la nozione, nè se ne coglie l'essenza, quantunque il concetto di eguaglianza entri per qualche modo in quello della giustizia. Aristotele l'osserva; riportando, dice, le virtù a numeri, non si forma di esse una lor propria dottrina. Così non si forma di nessun'altra cosa; il numero a tutto è necessario, ma niente, fuorchè esso stesso, ha compimento in esso. Sicchè quando gli si chiede più che non è in grado di dare, il dippiù non si regge sopra scienza, bensì sopra fantasia e arbitrio. E appunto questo miscuglio di fantasia e d'arbitrio si riscontra nelle speculazioni Pitagoriche, nelle determinazioni che vi si danno delle cose; il che non sarebbe qui il luogo di provare più a lungo.

E neanche di mostrare, come nella filosofia posteriore, l'elemento limitativo nella natura prenda nome d'idea, ἰδέα, di specie, εἶδος, di forma, μορφὴ, e l'infinito, di materia, ὕλη. Qui nel Filebo Platone concepisce l'uno, come πέρας,

fine; il molti, come, infinito determinato, τὰ πολλὰ, e l'infinito, come infinito, interminato, ἄπειρον e come infiniti, ἄπειρα. Non si diparte fin qui dal concetto Pitagorico: bisogna soltanto ricercare, se se ne diparta in altro punto.

Aristotele dice (183) che i Pitagorei differissero da Platone in ciò, che quelli pongono l'infinito solo nelle cose sensibili, Platone lo pone altresì nelle idee. Ammette, dunque, Platone, secondo Aristotele, non solo una materia sensibile, ma anche una materia ideale. È grandemente conteso, se in ciò Aristotele interpreti rettamente Platone o no; se questi, cioè, davvero ammetta un infinito, una materia ideale. In questa, che è una delle più ardenti e dubbie battaglie intorno all'intelligenza del sistema Platonico, io non voglio, nè debbo entrare qui (184). A me par certo che Aristotele interpreti rettamente Platone; mezzi di bene interpretarlo egli ne aveva, di certo, infinitamente più che non ne abbiamo noi, in ogni rispetto. Di fatti, nel Filebo è chiaramente espresso, che tutto ciò che vi si dice, dell'uno, dei molti, del fine, della infinità, s'intende dirlo non del reale, ma dell'ideale, del per sè, dell'oltresensibile. Come si direbbe di questo, se anche in questo l'infinito non fosse? Se nelle idee non fosse un infinito, una materia ideale, come sarebbe nelle cose un infinito, una materia reale? E del resto, se il mondo ideale non risultasse dell'*uno* o dei *molti*, del *fine* e dell'*infinito*, appunto come il reale, per quanto di *uno* e *molti* e *fine* e *infinito* diversi, in che modo sarebbe il primo *uno e molti*,

del pari ch'è *uno e molti* il secondo? Come sarebbero *molte* le idee, se non fossero tali per la stessa ragione che son molte le cose?

CAP. VI

La ricerca stessa.

Abbiamo chiarito la natura dei metodi, che Platone crede potere e dovere adoperare alla soluzione del problema, proposto alla conversazione tra Socrate e Protarco. Ricordiamo, quale il problema fosse; se il bene sia il piacere o l'intendere, cioè s'esso stia in uno special modo di sentire, o nell'agire della mente. Il metodo vuol essere il ricercare, per prima cosa, se il piacere e l'intendere esprimano ciascuno una cosa sola o parecchie, e se parecchie, quante; giacchè il corrispondere i due vocaboli ciascuno a un solo concetto e diverso da quello cui corrisponde l'altro, non vuol dire, che questo concetto non abbia una moltiplicità in sè, e non deva essere analizzato, sì per rendersi ragione di quanta e quale questa moltiplicità sia, e sì per conseguire dei concetti stessi una cognizione chiara e piena. E poichè questa unità e moltiplicità ha cagione — il che si ammette, come antica dottrina, e non per dimostrazione (185) — dall'essere quello, in cui l'una e l'altra sia, costituito di fine e d'infinità, o, a dirla altrimenti, di termine e interminatezza ovvero di limite e

d'illimitato, bisognerà altresì ricercare, di che ordine sia il piacere e di che l'intendere, o se v'abbiano altri ordini di cose, altri generi di entità cui l'uno o l'altro appartengono.

La prima ricerca va naturalmente innanzi la seconda; ma Platone non esaurisce la prima avanti che metta mano alla seconda; anzi interrompe quella, e non vi torna, se non dopo un lungo circuito, che gli par necessario per ripigliarla con frutto e recarla a compimento. Di fatti, subito dopo avere spiegato coll'esempio dell'analisi della voce nella musica e nell'alfabeto, quello che sia limite e quello che illimitato, e come s'adopera il primo a mettere ordine e distinzione nel secondo, entra a discutere se e come il piacere e l'intelligenza sieno quello e questa una unica cosa e pure ciascuna sia molte.

Se non che, poichè Protarco riconosce bensì che qui vi abbia davvero un nodo da sgruppare, ma intricato tanto ch'egli scansa di metterci mano per parte sua, Socrate lascia credere, ch'e' ci rinuncii anche lui per aver trovata un'altra via di dirimere la questione, e si dà aria di non più volere ricercare, come l'unità e la moltiplicità abbia luogo nei due concetti, equiparati a principio, secondo le due opinioni, al bene.

Ma in realtà non vi rinuncia; e niente è più sottile e più nascoso dell'arte con cui vi persiste; però non si può negare, che il metodo, quanto a rigidità ed efficacia scientifica, vi scapita. Giacchè qui da capo, come per il metodo stesso e per i due principii su cui si regge, dell'*uno e molti* e del *fine e infinito*, la conside-

razione nuova che svia la ricerca dalla strada in cui è proceduta sinallora e pareva volesse proseguire, viene introdotta senza nessuna preparazione o aiuto di ragionamento. « Io, dice Socrate, ho sentito dire; non so bene, se in sogno o in veglia »; e glielo ricorda a proposito un Dio (186). So bene, che usa Platone mettere innanzi così, come inspirati da Dio o trasmessi tradizionalmente, concetti di gran valore e sublimità di cui gli manca o non gli par bene di dare dimostrazione; ma so altresì che in ciò, se l'artista non ha censura nè contrae demerito, subisce quella e questo il filosofo. Qui, la considerazione, che così s'introduce, è che la controversia tra il piacere e l'intelligenza potrebbe risolversi, se, come ha sentito dire, nè quella nè questo fosse il bene, ma bensì una terza cosa diversa da tutteddue. Quando ciò fosse, a che gioverebbe discorrere delle specie del piacere (187)?

Ora, che appunto sia così, è dimostrato assai speditamente. Se la considerazione è stata introdotta in fuori di ogni ragionamento, non è lasciato senza prova quello che vi si assume. Il piacere e l'intendere non possono essere nè l'uno nè l'altro il bene, perchè nel concetto stesso di questo v'è, che nulla gli manchi, ch'esso sia perfetto e compiuto in sè, che basti a sè; ora, chi si torrebbe di godere senza intelligenza di sorta, senza sapere che gode, senza ricordarsi di aver goduto, o, viceversa, d'intendere e di ricordarsi e di compiere qualunque altro atto intellettuale senza goderne punto? La vita, per

essere desiderabile, eleggibile, bisogna che sia mescolata d'intelligenza e di godimento (188); sicchè non serve di assoggettare il piacere a un più preciso scrutinio, giacchè non si faceva se non per accertare se fosse il bene o no; e noi già sappiamo che non è (189).

Ma a Protarco questa scappatoia non garba; e Socrate, simulando di farlo di mala voglia, è pur costretto a entrare in quel preciso scrutinio che voleva scansare; però, da capo ne prende le mosse non da un proprio sviluppo del suo metodo, bensì da quella ripartizione dell'*essere*, che, come aveva assunta la prima volta, così assume la seconda (190). La divisione dell'*essere* in generi supremi gli deve servire a determinare, a quale il piacere e l'intendere appartengano. Ora, di questi generi ha già ammessi due, come per dottrina discesa dal cielo, il fine e l'infinito: (191) ne aggiunge un terzo, il misto dei due; poi un quarto, la causa; lascia dubbio, se possa occorrere un quinto (192). Se non che questa quadripartizione neanch'essa è dedotta o indotta. Non provato, che il genere misto del fine e dell'infinito ci debba essere, e perciò che ci debba essere la causa; non provato neppure che nei quattro generi sia esaurito l'essere addirittura (193).

Per raggiungere l'oggetto di questa quadripartizione, che è accertare in qual genere si deva allogare il piacere e in quale l'intendere, bisogna farsi un concetto più distinto di quello che sia infinito, fine, misto, causa. Nel capitolo precedente ho chiarito che mai nel pensiero Pi-

tagorico e Platonico sia infinito, che mai sia fine. Il misto, per dire il vero, s'intende da sè, che mai possa essere; ma Platone non nasconde di non averne dedotta la necessità; e ricorre di nuovo all'espediente di lasciarselo suggerire d'in su (194). Ne dà però definizione molto precisa; vuole che il misto, il terzo genere, sia tutto quello che si genera dal fine e dall'infinito accoppiati e per via di siffatta generazione diventa *essere*, acquistando misura per effetto dell'applicazione del primo al secondo (195). Quindi, procede a definir la causa e spiega che intende di quella che fu poi detta efficiente (196), senza però contrapporla alle altre sorte di cause che poi furon qualificate con altri nomi; e osserva, che questa causa si diversifica da tutti e tre quegli altri generi in ciò, che in tutti e tre questi la causa opera, mentre essa sola è quello che opera. Quelli servono, questa impera (197).

Ora, che questa quadripartizione s'è fatta, risulta chiaro, che quella vita, che dianzi s'è detta mista di piacere e d'intelletto, appartiene al terzo genere, al misto; ma a quale il piacere? Non par dubbio; così esso come il dolore appartengono al genere dell'infinito, il cui carattere è, conforme s'è detto, la capacità del più e meno; e a questo il piacere appartiene così perchè di piaceri ve n'ha infiniti, come perchè l'intensità del piacere ha gradi infiniti (198).

Bisogna più lungo giro per giungere a ritrovare il genere cui appartenga l'intelligenza: giacchè, per soprappiù, v'è scrupolo a sbagliare (199). Ora, si prende le mosse da una sen-

tenza comune (200): che la mente, cioè, sia regina del cielo e della terra; se non che qui Socrate non si contenta di ricogliere come da terra o di lasciar discendere dal cielo la premessa del suo discorso, ma vuol ritrovarla lui e provarla; sicchè, non bastandogli l'assenso di Protarco che il mondo non sia a caso, mostra che la mente deva essere del genere della causa con un ragionamento che procede con questi passi. Quello che si trova quaggiù in terra, deve trovarsi altresì nell'universo in assai maggior quantità e di assai miglior qualità in questo che in quella. L'universo è un corpo, com'è il nostro; ed è naturale che questo sia alimentato da quello, non quello da questo; ora nel corpo nostro v'ha un'anima; e' ci deve quindi essere anche nel corpo dell'universo, e da esso venire nel nostro: non sarebbe, di fatti, razionale (201) che la causa, quel quarto genere, nel corpo umano producesse l'anima e, dove questo si ammali, la salute, e vi faccia opera buona e sana, e nel corpo dell'universo, invece, non facesse nulla di nulla, mentre nell'un corpo v'ha *fine* e *infinità* non meno che nell'altro. Dunque, la causa, il quarto genere, è di sua natura ordinatrice, è mente e sapienza; e perchè tale, ha appunto bisogno di un'anima in cui risieda.

Siamo, dunque, giunti, per via che ci è rimasta nascosta mentre la battevamo, a questa meta; che ci siamo persuasi a un tempo, che da una parte nè il piacere nè la mente sia il bene, dall'altra che il piacere abbia natura d'infinito, la mente di causa. Quadripartiti, dunque, i ge-

neri dell'*essere* — che vuol dire trovato il *molti* dell'*uno* essere — abbiamo allogato in uno dei generi il piacere, in un altro la mente.

Ma rispetto alla quistione non siamo progrediti più avanti per via di questa quadripartizione e classificazione. Siamo sempre alla disamina se sia bene una tra due cose, che sappiamo nè l'una nè l'altra essere il bene. Per venire a una chiara cognizione ed escludere l'una e l'altra di quelle due cose dall'essere il bene, bisogna penetrare più addentro nella lor natura, e appurare come succeda il sentir piacere, come succeda l'intendere (202). Si badi che questo non è un problema che l'arte dialettica basterebbe a risolvere, nè è nel dialogo risoluto da essa. È risoluto, se si può dire così, mediante una osservazione diretta sull'oggetto della discussione.

Di fatti, è detto che di piacere non si può discorrere, se non si discorre insieme di dolore (203); giacchè la definizione dell'uno è l'opposto della definizione dell'altro. Quale dei quattro sia il genere in cui dolore e piacere hanno luogo, — non già quello cui appartengono, che s'è già detto innanzi essere l'infinito — non è ricercato nè provato; bensì affermato come cosa di per sè chiara. Gli è il genere misto, il terzo. In questo l'essere è costituito da un accoppio misurato, equilibrato d'infinità e fine. In che consiste il dolore? Nel dissolvimento di questo accoppio o accordo. In che consiste il piacere? Nel reintegramento di esso. Ch'e' sia così, è mostrato con esempi (204).

Un piacere e un dolore siffatto non possono aver luogo, se non in un organismo corporeo; solo questo si può disfare e rifare. Ma, se un tal piacere e dolore sono una prima specie (205). ve n'ha una seconda che ha luogo in sola l'anima. Essa consiste nell'aspettazione di un piacere o dolore della prima specie. Qui il corpo non ci ha parte; ma appunto perciò mette conto il considerarla; giacchè in essa il piacere e il dolore appaiono puri e senza mescolanza dell'un coll'altro, come accade in quella prima specie. Però, innanzi di entrare in questo esame, Socrate trae un corollario, che dice importi per la soluzione finale; ed è che, poichè il dissolversi dell'organismo è dolore, il redintegrarsi piacere, quando nè dissolvimento succeda nè redintegrazione, non si dia luogo nè a piacere nè a dolore. Ora, una condizione siffatta, senza piacere nè dolore, non potrebbe essere appunto quella di chi abbia scelto una vita intellettuale? E poichè gli Dei non è probabile, che godano o si addolorino, non sarebbe questa la più divina delle vite (206)? Bisogna risovvenirsi di ciò, quando bisognerà risolvere, se al bene si accosti più il piacere o più l'intelligenza, poichè s'è chiarito, che nè quello nè questa è il bene.

Alla disamina del piacere e dolore di sola l'anima, che sta nell'aspettativa o dell'uno o dell'altro, Platone s'introduce mostrando, come un piacere o dolore siffatto esige che chi lo prova, ricordi il piacere o dolore di prima, di cui è in attesa. Ma la memoria, se ricorda, ricorda una cosa; e questa non può essere, se non

una sensazione, cioè una impressione del corpo penetrata sino all'anima; giacchè vi possono essere impressioni, che non vanno oltre il corpo su cui si son prodotte; e queste, s'intende, restano ascose all'anima (207); le prime sole, quelle che traversano sino a essa, le diventan palesi. Delle seconde s'ha sensazione; delle prime ha luogo insensitività, ἀναισθησία. La memoria è salvezza, conservazione delle prime. Rammemorazione non è tutt'uno con memoria. Questa fa che la sensazione non perisca, che ne resti, cioè, l'immagine, che la percezione non se ne dilegui; ma il rammemorare richiede un'attività dell'anima, la quale ripigli, ravviva da sè una impressione ricevuta insieme col corpo, ovvero ripeschi, rinfreschi una memoria perduta, smarrita (208).

Lo spiegare che mai sia memoria e reminiscenza giova altresì a spiegare, che mai sia desiderio. Di desiderii ve n'ha molti e diversi. Che mai hanno di comune per chiamarsi collo stesso nome? Questo, che sono un fatto dell'anima, non del corpo; e suppongono, che l'anima abbia memoria d'uno stato del corpo diverso da quello in cui questo è. Nè potrebb'essere altrimenti, giacchè non si desidera quello che si ha, bensì il diverso, il contrario di quello che si ha; bere, p. e. se si ha sete: ora cotesto diverso, cotesto contrario solo l'anima può apprenderlo colla mente. Sicchè essa desidera bere, ed essa ha sete; essa desidera mangiare, ed essa ha fame; essa desidera il fresco, ed essa ha caldo (209), e così via via.

Di dove si trae, ch' e' si può dare che l'animo si trovi in una condizione di mezzo tra dolore e piacere, o piuttosto, senta insieme dolore per lo stato in cui è, e piacere per quello in cui si ricordi di essere stata. Che, se col ricordo di un passato s'associi la speranza di rinnovarlo, il piacere, di rimpetto a quel dolore, si duplica; se, invece, si disperi di rinnovarlo, si duplica il dolore. Ma cotesto dolore o piacere, che nascono da uno sperare o da un disperare siffatto, si devono riputare falsi o veri? (210).

Questa dimanda, se la verità e la falsità si possa predicare del piacere e del dolore, come si predica, p. e., dell'opinione, occupa una buona parte del dialogo che segue (211); giacchè Socrate s'affatica per più modi a smuovere Protarco dalla negativa. A me par bene di trattarne in un capitolo a parte; ciò che preme qui, mi par che sia notare che noi, in quello ch'è preceduto, abbiamo visto spiegare una delle moltiplicità implicate nel piacere o dolore, cioè quella per cui si ripartiscono in piaceri e dolori di anima e di corpo insieme, e in piaceri e dolori di sola l'anima. Qui s'entra a discuterne un'altra, quella per cui si ripartirebbero in falsi e veri. Sicchè, senza mostrarlo, s'avanza via via nella dialettica del soggetto; quantunque i mezzi di avanzare, i fondamenti delle partizioni, non è già la dialettica quella che li fornisce; nè, del resto, potrebbe.

CAP. VII

Se v'hanno piaceri falsi.

Tra i sofisti (212) e in qualche scuola socratica (213), s'è molto discusso se si possa dire il falso: e la quistione, del resto, come il falso si possa dire, non è delle più agevoli, quantunque sia così agevole, e perciò comune, dire il falso. I sofisti obbiettavano che chi dice qualcosa, checchè dica, dice sempre qualcosa che è, e chi dice qualcosa che è, dice sempre il vero, e che quello che non è, non si può dire; giacchè non si può enunciare quello che non è (214). D'altra parte, Antistene sosteneva, che di ciascun concetto non si potesse enunciare se non il concetto stesso; sicchè non ci fosse luogo al contraddire; nè quindi, a pronunciare proposizioni false, anzi proposizioni addirittura (215).

Ma qui nel Filebo la quistione sulla possibilità del falso in genere non è posta. Protarco ammette che opinare falso si possa, e perciò dire falso (216): ciò che nega ostinatamente a Socrate, è la possibilità che si diano falsi piaceri. Ma non meno ostinatamente Socrate vuol provare che ve ne sia, e le sue ragioni son queste.

Da prima, perchè piaceri falsi e veri non ve ne dovrebbe essere, quando v'ha timori falsi e veri, aspettative false e vere, e opinioni vere e false? Se non che a Protarco non pare, che l'analogia corra; e, senza dire il perchè distin-

gua, ammette che si possa dare falsità e verità nei timori, nelle aspettative, nelle opinioni, ma nei piaceri e dolori non altro che verità (217).

Occorre, dunque, provare a Protarco che questa diversità non ha luogo: soprattutto, poichè egli non si sgomenta di sostenere, che persino il demente gode davvero quando gode, e non accade che gli paia di godere e di addolorarsi, mentre non si addolora nè gode.

Ora, la prima cosa sù cui Socrate richiama l'attenzione di Protarco, è questa: che l'opinare ha luogo del pari, sia che s'opini vero, sia che si opini falso; e così il godere avrebbe luogo del pari, sia che si goda vero, sia che si goda falso. Sicchè nell'opinare e nel godere la verità o falsità non è tutt'uno colla realtà, e non si potrebbe dire, che la verità o falsità all'opinare s'applichino e al godere no, se non quando si assumesse che il piacere e il dolore sono passioni dell'anima che non ammettono nessuna qualificazione di nessuna sorte, mentre l'opinare ne ammette. Ora, ciò non si può asserire; giacchè dei piaceri e dolori si dice che siano grandi o piccoli, intensi o rimessi, retti o non retti. E che vuol dire retti o non retti, se non quel medesimo, che vuol dire rispetto alla opinione; cioè ch'essa sbagli o no, ovvero, a dirla altrimenti, che sia o no falsa; e così falso o no il piacere, che segua da questa opinione falsa. Protarco non si mostra convinto di tale argomentazione: l'opinione, sì, replica, in questo caso è falsa, ma il piacere no; giacchè non si persuade che il piacere, come l'opinione, sbagli, quan-

tunque non disconosca che una differenza ci sia tra il piacere che segue da opinione retta e da cognizione, e quello che segue, a opinione falsa e da ignoranza (218).

Per questa differenza s' introduce e si avvia da capo Socrate. Di dove potrebbe provenire? Vediamo, in che l' opinione falsa consista; e perchè la parola *opinione* non ci faccia frantendere l' argomentazione socratica, diciamo piuttosto *percezione falsa*; giacchè la parola greca δόξα si traduce qui meglio con questo secondo vocabolo che col primo, quantunque in generale le corrisponde piuttosto il primo che il secondo (219). La percezione non è sensazione: è giudizio sulla sensazione (220); importa un ritorno sopra questa e un giudizio che emani dall' attività dello spirito e affermi l' oggetto della sensazione. Perchè ciò succeda, bisogna che chi afferma, abbia una sensazione e ricordi un oggetto; e trovi nella sensazione l' oggetto che ricorda. Ora, può occorrere che la sensazione non sia distinta; sicchè ecciti la memoria non dell'oggetto che dovrebbe, ma di un altro. Allora la memozia, in questo suo concorso colla sensazione, scrive, sì, nell' anima nostra, come in un libro, una nozione, ma non quella che farebbe a proposito; nel qual caso il giudizio riesce errato o falso, mentre riuscirebbe retto o vero, se la memoria e la sensazione scrivessero giusto. Ma non solo scrivono, bensì svegliano immagini; non sono soltanto scrittori, ma altresì dipintori. Queste immagini restano in noi, e noi continuiamo a vederle, anche quando le cose,

che hanno data occasione a dipingerle, non sono più presenti. E le son vere, se di veri giudizii; false se di giudizii falsi. E possono essere immagini di cose presenti e passate, non meno che di future; come appunto sono, secondo che s'è detto prima (221), piaceri o dolori di sola l'anima le aspettazioni di piaceri o dolori avvenire. Anzi, immagini di cose avvenire ve n'ha anche e persino in maggior numero; giacchè sono speranze e di speranze è piena la vita (222).

Ora, è verisimile che queste speranze, le quali sono aspettazioni, sieno in tutti vere? E se no, in chi dovranno esser vere, in chi false? Poichè l'uomo giusto e pio e buono è caro agli Dii, e l'uomo ingiusto e in tutto cattivo è loro discaro, non è ragionevole che coteste speranze, le quali sono nozioni, concetti, immagini, fantasmi (223), sieno veraci nelle persone amate dagli Dii, fallaci in quelle non amate da loro? Certo sì. Ora queste speranze sono aspettazioni di piaceri; piaceri, quindi, dell'anima di per sè. Ve ne saranno, dunque, di veraci e di fallaci. E come per l'opinare o il percepire succedeva che avesse bensì luogo, ma di cose che non fossero nè fossero state nè fossero per essere, così, per il godere, può succedere che si goda bensì, ma per cose che nè sono, nè sono state, nè saranno: e come nel primo caso accade l'opinare falso, così nel secondo il godere falso: e quindi rispetto a questo s'avveri il medesimo che rispetto alle paure, agli sdegni e simili altre emozioni dell'animo. Il quale argomento non trova sin qui opposizione in Protarco; ma gli se ne

sveglia una nella mente, quando Socrate, dall'avere detto innanzi che sono veraci le speranze delle persone amate dagli Dei e fallaci quelle delle non amate, e che non possono essere se non buone le prime, cattive le seconde, vuol dedurre, che, come le opinioni non sono cattive se non per essere false, così i piaceri non sono cattivi, se non per essere falsi: cioè vuol convertire una qualificazione, se mi si permette dire così, teorica in una pratica, una intellettuale in una morale. Al che Protarco contrasta; poichè gli pare che sia affatto diversa dalla falsità la cagione per la quale sien cattivi i piaceri. E Socrate da parte sua non contradice che ci possa essere altre cause; ma insiste che anche questa si deva ammettere. E Protarco l'ammetterebbe; ma torna a insistere: Ci sono poi piaceri falsi? Di fatti, Socrate non ha ancora ritrovato un argomento diretto per provare che ci sieno.

Non però smette; anzi cerca questo argomento diverso in una nuova e più acuta analisi del piacere. Il fenomeno da cui l'argomento muove, è quello del desiderio, già toccato prima (224). Aveva mostrato, che il desiderio è un fatto dell'anima, il quale sorge tra due condizioni opposte del corpo; tra il suo essere vuoto prima e il riempiersi poi sorge il desiderio del bere, che riempia il vuoto. Quando si dà questo caso, v'ha dolori accanto a piaceri, sensazioni di quelli accanto a sensazioni di questi, sensazioni di dolori attuali accanto a sensazioni ricordate di sensazioni passate e sperate. Ora, dolori e piaceri son capaci di più e meno; giacchè apparten-

gono al genere dell'infinito. Si può, quindi, dare che sien maggiori gli uni o gli altri, gli uni rispetto agli altri. Ora, come la vista erra nella misura degli oggetti, soprattutto nella estimazione della lor vicinanza o lontananza, non può accadere il medesimo rispetto a' piaceri e dolori, cioè riputarsi gli uni e gli altri maggiori o minori che non sono? Sicchè nei sentimenti gradevoli o sgradevoli accade che vi sia qualcosa che appare e non è. Il che, poichè gli è assentito da Protarco, Socrate osserva che i piaceri, accanto ai dolori, possono apparire maggiori che non sono, e i dolori, accanto ai piaceri, minori che non sono; la falsità ha luogo negli uni per la comparazione che n'è fatta cogli altri; e se ne formano false opinioni per ciò solo che gli uni e gli altri non sono riguardati in sè, ma gli uni rispetto agli altri. Invece, nelle argomentazioni antecedenti, erano le false e vere opinioni quelle che generavano dolori falsi e veri (225).

Ma di qui ha occasione a un più profondo esame. Quale sia la general natura del piacere e del dolore, almen corporei, s'è detto; questo un dissolvimento, quello un ripristinamento, un ricomponimento dell'organismo. Di dove deriva che nei momenti, in cui non abbia luogo nè questo nè quello, non si debba sentire nè piacere nè dolore; il che negano che possa succedere, coloro i quali credono non v'essere riposo o quiete nella natura, ma sempre un moto continuo in su e in giù. Il che però non vieterebbe che questi stessi ammettessero che, se v'hanno sempre moti, non però sono avvertiti sempre;

sicchè bisogna dire che non ogni moto di dissolvimento o ricomponimento generi piacere o dolore, bensì ogni moto siffatto che sia avvertito. E perciò vi possa ben essere una vita, che passi nè piacevole nè dolorosa, ma non si deva dire ch'essa sia quella o questa; nè già vita priva di ogni moto, ma priva di moti di tale intensità e forza che cagionino piacere o dolore; ed esista in realtà piacere e dolore, nè si abbia, come alcun crede, a ritenere che non si dia altro piacere che l'assenza del dolore (226).

Pure, se non si deve assentire a chi nega ogni carattere positivo al piacere e ne fa una mera negazion del dolore, v'ha in questa opinione uno sprezzo del piacere che fa onore a chi lo professa, e un invito a considerazioni di valore sopra qualche specie di esso. Seguendo la traccia di costoro, noi potremo discernere quali sono i piaceri veri, a' quali cotesto sprezzo non si deve estendere; ora, — ch'è quello cui mira la discussione tutta —, sceverati i veri, sapremo anche quali sieno i falsi. Per discernere i veri, guardiamo se son tali alcuni piaceri che passano per i maggiori e i più intensi di tutti. Questi sono quei piaceri del corpo che provano gli ammalati piuttostochè i sani; giacchè gli ammalati hanno desiderii più vivaci e ardenti — i febbricitanti, p. e., hanno un desiderio del bere più focoso, che i sani non abbiano — e i piaceri più intensi son quelli che nascono dalle sodisfazioni di desiderii più intensi. Di dove si trae altresì che piaceri siffatti li sentono le nature, per sè stesse eccessive, cui nulla è troppo, anzichè

quelle che in tutto ripugnano al troppo. Sicchè davvero, come s'è accennato più addietro (227), occorre una malvagia, una riprovevole disposizione dell'animo, perchè cotesti piaceri massimi, cotesti massimi dolori vi abbiano luogo. E una cattiva, riprovevole, vergognosa disposizione del corpo altresì, com'è quella in cui, per esempio, il dolore del prurito della scabie si tempera o si dilegua col piacere della fregagione. Qui il piacere, di per sè, è massimo, ma non è puro, bensì mescolato col dolore. E di tali mescolanze ve n'ha tra piaceri e dolori di solo il corpo, come nell'esempio citato; di piaceri o dolori del corpo mescolati con dolori o piaceri dell'anima; di piaceri e dolori di sola l'anima. Quando ne avvengano, l'impressione complessiva che si prova, talora è chiamata piacere, talora dolore; ma in realtà, non è in tutto quello, nè in tutto questo; quantunque, in quel misto che risulta, quando soverchi quello, quando soverchi questo. Il che, quanto a piaceri e dolori misti di anima e di corpo, s'è già visto (228), dove s'è discorso del desiderio di bere o mangiare, allorchè si ha sete o fame. Resta quindi soltanto a vedere questa mescolanza, che leva al piacere e il dolore purezza e verità, in sola l'anima, nell'accoppio, cioè, che in questa sola accada di piacere e di dolore (229).

Ora, ciò ha luogo in più casi. L'ira, la paura, la brama, il cordoglio, l'emulazione, l'invidia, e altri molti son sentimenti dolorosi, ma pieni altresì di piaceri. Chi ignora la dolcezza del pianto? Lo spettacolo tragico non cagiona

dolore e piacere insieme? Anzi, lo spettacolo comico altresì. Di fatti, che è il ridicolo, che è quello che crea il riso nella commedia? Di che vi si ride? Di questo; dell'ignoranza, che la persona che vi si rappresenta, ha di sè medesima, quando ella creda, sia di aver più denaro che non ha, sia d'esser più bella o fornita di altre qualità che non è, sia di valere più che non valga. Ora, chi è in una di tali illusioni sopra di sè, se è potente e può farla scontare agli altri, se n'ha paura; ma se non è potente, se ne ride. Questo riso è piacere; ma è piacere generato dal godimento di un altrui difetto, e, come quello in cui si avverte questo difetto, non è un inimico, il sentimento è cattivo, e godimento di un male di chi ha ragione di credere che il male suo debba increscerti, non andarti a genio; è, quindi, una forma d'invidia, e per ciò è dolore. Questa analisi del sentimento misto, che generano così lo spettacolo tragico come il comico, si può applicare a tutta la vita; giacchè la vita tuttaquanta è tragedia e commedia insieme (230).

Tutti i tali piaceri e dolori misti nei quali ora il piacere, ora il dolore soverchia, e l'uno a ogni modo è connaturato coll'altro, non sono nè piaceri nè dolori veri, sicchè a chiamarli di un nome o dell'altro, puramente e semplicemente, si erra. I piaceri e dolori veri son quelli che non hanno mescolanza di sorta; son tutti del tutto quello che sono, e dopo, esaminati e noverati i primi, è giunta oramai l'ora di esaminare e noverare i secondi (231).

Ora, prima di entrare in questo esame, fermiamoci uu momento solo a considerare, come Socrate sia giunto a provare che vi hanno piaceri falsi senza che Protarco glielo contrasti più. Lo ha fatto via via, prima con argomentazioni formali (232) che non hanno persuaso; poi con osservazione diretta e analisi del soggetto stesso in questione, durante la quale non ha più detto che il fine suo fosse provare che piaceri falsi ci sieno; bensì è coi fatti andato provando che vi hanno piaceri misti, i quali non si possano addirittura dire piaceri, giacchè vi si appiccica qualcosa di doloroso che impedisce loro l'esser davvero e in tutto tali. Sinchè senza più porre la mira a dimostrare che piaceri falsi vi sieno, senza più dire di volerlo dimostrare, arriva alla conclusione che i piaceri veri, piaceri che sieno in tutto tali, bisogna cercarli altrove. Tutta questa parte del dialogo (233) è certo degna dell'arte di Platone, e ne dà un siffatto esempio che non si può dire ne esista in nessun altro dialogo suo uno migliore.

CAP. VIII

I PIACERI VERI.

La lunga e ostinata prova che piaceri falsi ve ne sia, ha questo oggetto, dimostrare insieme che vi ha piaceri veri. In siffatta prova l'ultima conclusione era stata che v'ha piaceri falsi, perchè v'ha piaceri misti sì di sensazioni dolorose

e piacevoli di sola l'anima, sì di sensazioni dolorose dell'anima e piacevoli del corpo, sì di sensazioni dolorose e piacevoli di solo il corpo. Ora, quali saranno i piaceri *veri*? Chiaro, quei puri e senza mescolanza di sorta; quelli che consistono in una sensazione semplice, schietta, non intorbidata da nulla, in cui l'anima posa o è gentilmente mossa per modo che tutta la sua natura vi s'acqueta, nè è spinta a desiderare altro fuori della sensazione stessa, come non è stata spinta da un bisogno, da un qualche mancamento sentito, a desiderarla.

Piaceri siffatti sono gl'intellettuali, quelli che accompagnano l'intuizione, la contemplazione delle idee o dei tipi, del retto, del rotondo, o di quello altresì che da queste idee o tipi si genera per via di alcuni istrumenti, le superficie e i solidi. Non ne novera altri di questa specie; anzi, si scansa dal confondere con questi i piaceri che danno le belle creature o le belle dipinture. Piaceri tali possono esser misti; chè nè quelle nè queste sono in tutto belle, nè quelle nè queste rispondono in tutto all'idea; hanno, oltre questa, oltre gli elementi ideali della lor forma, questa stessa che non appare agli occhi, se non perchè rivestita di materia, e ha contratto con ciò una inevitabile imperfezione (234).

Però, Socrate non ritiene puri questi piaceri soli. Altri ne novera, che consiston bene in una impressione sui sensi. Non definisce di qual natura questa impressione sia, e in che si distingua da altre. Devono essere impressioni nette, subitanee, che l'anima avverta. Tali ne

danno i bei colori, i suoni lisci, chiari, le melodie semplici: e, men perfetti, gli odori; in somma, le impressioni tutte che non portano seco di necessità mescolanza di dolore, nè poca nè molta (235).

Così quei primi piaceri, come questi secondi, sono immediati; nàscono da una intuizione della mente o da una impressione sul corpo, da cui la mente è tocca. Ma ve n'ha di mediati, o se vogliam dire, di riflessi, e che genera il lavoro della mente. Tali sono i piaceri tutti che derivano dall'apprendere, quando l'apprendere sia un natural moto della mente, e non sia stato preceduto da un bisogno d'imparare, che vuol dire da una pena. Giacchè non si può ritenere che sia seguito da pena, quando la cosa appresa si dimentichi; dappoichè, perchè la dimenticanza generi pena, occorre che uno ricordi di aver saputo, o in un bisogno senta di non sapere. Per sè, come dobbiamo considerarla qui, la dimenticanza non è penosa (236).

Sin qui Socrate ha specificato, quali i piaceri veri sieno; ora vuol dimostrare che questi valgano più e meglio dei falsi. Perciò pone da prima tra gli uni e gli altri questa distinzione, che i falsi o misti sono incapaci di misura, i veri o immisti ne son capaci. Di fatti, s'è visto (237) che i falsi o misti possono essere più o meno intensi, possono aver luogo più o meno volte, sono propriamente essi di quel genere dell'infinito di cui s'è trattato più addietro (238); ma i veri hanno tratti determinati, sampre gli stessi, non patiscono il più e il meno,

si astringono, per lor natura, a misura, come gli altri, per lor natura, vi ripugnano (239). Ora, dov'è egli più verità (240), più realtà in quello che ha misura o in quello che ha dismisura?

Socrate si sarebbe potuto appellare alla dignità propria del fine, come l'ha mostrata più addietro (241), dove ha detto ch'esso sia la misura, per effetto della quale, introdotta nell'infinito, ogni cosa buona è generata; ma preferisce pigliare altra via. Dov'egli è, si domanda, più realtà o verità? In quello ch'è del tutto ciò che vuole essere, che è affatto e sinceramente ciò che vuole essere, ovvero in quello che è ciò che si dice che sia in grado, bensì, massimo, ma non del tutto? In una piccola superficie affatto bianca v'è più bianco, vi si riconosce più bianco che in una grande superficie bigia, o è il contrario? Certo, nella prima. Ora, senza ricercare altre analogie, questo basta a concludere, che non è il piacere più intenso e più grosso, ma misto, quello in cui la natura del piacere appare meglio, nè quello in cui v'è capacità di crescere e di decrescere senza fine, bensì quello che, pur circoscritto, pur piccolo, ma con tratti precisi, immediato che sia o riflesso, ma senza mescolanza di sorta, è tutto piacere, è piacere purissimo, non è che piacere, ed assolve, quindi, tutto e solo la natura del piacere in sè (242).

Qui termina la disquisizione su' piaceri che si devono riputare veri, e contrapporre ai falsi. È chiaro, che se nella vita che bisogna preferire, devono i piaceri avere qualche parte, questa

spetta a' veri, non a' falsi; se non che qui Socrate riappicca una tesi, che mostrerebbe addirittura, che il piacere non si possa tenere in nessun modo in conto di bene. Non si vede chiaro come si connetta con quella che l'ha occupato sinora, se, cioè, piaceri veri vi fossero. Forse, la connessione è questa; che poichè soli alcuni piaceri, e, in apparenza, dei minori si ammettevano nella vita da prescegliere, si negava con ciò al piacere per sè la natura di bene. Ora, a Socrate può esser parso opportuno escludere qui con un'argomentazione rapida, che il piacere possa essere il bene. E l'argomentazione è questa, che il bene è qualcosa che è, il piacere qualcosa che diviene: il bene ha natura assoluta, il piacere ha natura relativa; il bene è il fine, il divenire è mezzo al fine; il bene è quello per cui altro diviene, il piacere è quello che diviene per raggiungere altro. Hanno, dunque, essenze diverse il bene e il piacere; e questo, a ogni modo, non può essere quello (243).

CAP. IX

Gli atti intellettivi.

La quistione tra Socrate e Protarco era, tutti lo ricordiamo, questa: se il bene stesse in un fatto sensitivo o in un atto intellettivo; cioè se il godere o l'intendere fosse il bene. Sinora, si è discorso quasi solo del primo: del secondo si è detto soltanto, che anche d'esso vi hanno

più specie (244). E ora rispetto a esso bisogna condurre la stessa ricerca che rispetto all'altro: cioè in che e dove e quando abbia luogo con più verità, realtà e purezza.

Non è fatta rispetto all'atto cognoscitivo o intellettivo la stessa dimanda, che rispetto al piacere; cioè se si diano atti cognoscitivi o intellettivi falsi. Certo, poichè l'atto falso non è in realtà cognoscitivo, chi erra nel conoscere, non conosce. Invece, è ricercato, quale distinzione vi sia tra le cognizioni — che qui voglion dire tutte le scienze e arti — per appurare come si graduino, e dove ne stia la cima (245).

Il metodo che si segue in questa ricerca, è quello esaltato sin dal principio della conversazione, il metodo della bipartizione dialettica. La prima è fatta tra le cognizioni, il cui oggetto e fine è il fare (246), il produrre qualcosa, e quelle che hanno per fine la coltura dell'anima (247), l'illuminare, l'istruire l'intelletto.

Ora, le prime son capaci di una seconda bipartizione, per effetto della quale altre hanno di scienza più, altre meno. Questa bipartizione è tra le cognizioni che sono direttrici, regolatrici, reggitrici, e quelle che no; e in queste, tra quelle che si fondano su queste direttive e quelle che no, ma quantunque se ne giovino, pure alla regola surrogano la congettura e la verisimiglianza; e si contentano del presso a poco, dell'apporsi a mezzi e espedienti diversi per raggiungere i proprii oggetti.

Le arti e scienze regolatrici, e, per usare la parola greca, egemoniche son quelle del nu-

merare, del misurare e del pesare, l'aritmetica, cioè, la metretrica e la statica. Quando da tutte quante le altre scienze o arti tu levi quello che hanno da queste tre arti, non vi resta nulla di pregevole, o, per dir meglio, nulla che vi si possa reputare effetto di un'azione intellettuale, guidata da norme certe. Il resto, di fatti, è effetto di pratica, di sperimento, di tasto, di tentativo; tutti segni di un'abilità congetturale che l'esercizio e il lavoro mettono in grado di produrre l'effetto cui mirano.

Di queste arti, così piene di congettura, son portate a esempio la musica, la medicina, l'agricoltura, la navigazione, la strategia. In nessuna di queste, si dice, — oggi non si potrebbe dire — domina la misura, di nessuna sono da questa governati gli atti o le operazioni; la musica ritrova l'accordo a tentoni, congetturando; così la medicina applica il farmaco, sperimentandone parecchi; l'agricoltura saggia più culture, per fermarsi a quella che meglio giovi in ciascun luogo; l'arte del navigare s'ingegna di cogliere le direzioni dei venti; la strategia di condurre gli eserciti dove meglio possano cansar la sconfitta e conseguir la vittoria.

Invece, delle arti che si fondano su quelle tre regolatrici o egemoniche, è portata ad esempio l'arte del costruire; che in tutte le sue applicazioni, in costruzione di navi, case, mobilia, si serve d'istrumenti esatti coi quali di continuo misura, numera, pesa.

Quanto a precisione, dunque, a certezza e a purità, bisogna porre in primo luogo coteste tre

arti; poi, quelle che ne fanno uso continuo e in tutto; poi, quelle che ne fanno uso, sì, ma per poco, e nel resto della loro opera se ne disciolgono. Ma, ancora, ciascuna di quelle tre arti va bipartita. Poichè l'aritmetica può numerare — e così la metretica misurare e la statica pesare — unità concrete e reali o unità astratte e ideali, disuguali le prime, uguali le seconde. All'aritmetica che conta cose concrete, non importa se le siano grandi o piccole; di bovi, come di eserciti, ne conta due, se n'ha uno più uno: invece, l'altra aritmetica conta unità pari l'una all'altra, unità soltanto, non cose, unità pure e per sè stanti, non già cose une. La prima aritmetica è quella che adoperano le arti che dicevamo più esatte, l'arte del costruire e dei commerci; l'altra è un'aritmetica filosofica, che è l'istrumento della geometria e del calcolo.

Si chiamano, dunque, queste aritmetiche con un nome solo, ma in realtà son due; e, come per l'uso dell'aritmetica volgare alcune arti vincevano per precisione e purità le altre che non ne facevano uso o meno, così l'aritmetica filosofica vince in questi stessi caratteri. E anche in un altro che v'è connesso; la chiarezza. Più, di fatti, l'oggetto della cognizione è semplice, più la cognizione è chiara; ora, chi può dubitare che l'unità ideale è più semplice oggetto di cognizione, che non sia la cosa una?

Ma poichè è così, se v'ha una cognizione il cui oggetto sia l'*essere* per sè, in quanto *essere*, questa starà per precisione, verità e chiarezza più in su, che non stia l'aritmetica filosofica, il cui

oggetto è l'*essere* complicato di numero. Ora, questa scienza o cognizione esiste, ed è la dialettica, considerata, sì come metodo nei principii del dialogo, e sì, soprattutto qui, come conchiusione di metodo essa stessa. Altre cognizioni o scienze o arti — Socrate non distingue tra l'una e l'altra designazione — possono andare avanti alla dialettica per efficacita pratica o tornaconto, nel qual rispetto la retorica, per esempio, può appunto valere di più; nessuna perchè miri più al vero e più all'assolutamente o in sè vero, e meglio lo attinga, e più, quindi, abbia di certezza, di chiarezza e di fermezza in sè stessa. La scienza della natura che certuni presumono di esaltare sopra di essa, tratta i fenomeni, i processi del generarsi delle cose reali, oggetto, se altro mai, mutabile e incerto. Invece, l'oggetto della dialettica è immutato, sempre il medesimo, anteriore necessariamente a ogni altro, puro, vero, intero, senza mescolanza o imperfezione di sorta; e da esso le stesse qualità si trasfondono nella scienza che l'ha per sua meta.

Ora, quale è l'istrumento di questa scienza? Poichè essa è la più elevata di tutte, non deve servire a intenderla la facoltà, che lo spirito umano ha la più alta? Non è questa la mente o l'intelligenza? E non è la mente o l'intelligenza, l'attività loro, quello che Socrate ha sin da principio sostenuto fosse il bene (248)?

Abbiamo, dunque, rispetto alle cognizioni e scienze compiuto lo stesso esame che rispetto al piacere. Abbiamo accertato che vi abbia co-

gnizioni o scienze più pure le une delle altre, come vi hanno piaceri più puri l'uno dell'altro. Abbiamo accertato di più; i piaceri puri non sono quelli, che dipendono da sensazioni violente dal corpo, bensì da atti intellettuali o da percezioni immediate d'impressioni lievi; e la scienza più pura, anzi pura davvero, è quella che ha per oggetto l'*essere*, e il cui istrumento è l'intelletto.

CAP. X

Del componimento della vita felice.

La ricerca esposta nei due capitoli precedenti parrebbe avesse dovuto portare a termine la trattazione. Da una parte, si era ritrovato che vi hanno piaceri veri, e son quelli non preceduti nè accompagnati nè seguiti da dolori; dall'altra, che v'hanno cognizioni e scienze più vere le une delle altre, e soprattutto verissima, per la qualità del soggetto suo, perenne e immobile, la filosofia dialettica, da cui la verità di tutte le altre si misura. Poichè, prima (249) si era già avvertito cha la vita migliore di tutte e più degna di elezione è quella che non è tutta, sia di piacere, sia di cognizione o, a dirla altrimenti, non è tutta sensitiva o intellettiva, bensì mescolata di piacere o di cognizione — appunto quella che s'addice a una creatura nè tutta intelletto nè tutta senso, come appunto è l'uomo, — non sarebbe rimasto, si crederebbe, se non a concludere

ch'e' si deve volere una vita tutta intrecciata di piaceri veri e di vere cognizioni, di atti, cioè, sensitivi gradevoli senza mescolanza, puri, perciò, di ogni dolore, e di atti cognoscitivi il cui oggetto stia inalterato e scevro di mutazioni, sempre il medesimo, davanti all' occhio della mente.

Ma questa conclusione che par venire così naturale, ha in sè più d'un difetto e zoppica. In prima, anche ammesso che soli i piaceri puri si devano ammettere, non si vede che rispetto alle cognizioni o atti intellettivi non s'è ancora in tutto certi? Si è detto che vi hanno cognizioni più vere e pure le une delle altre; e non vi ha dubbio che la verissima o purissima entri a far parte delle vita più eleggibile; ma sola? E perchè le altre non v'entrerebbero, nella misura almeno della lor verità o purità? Si richiede, dunque, una ulteriore disanime per concludere sicuramente.

Questa Socrate introduce, ricordando alcune premesse. La prima è che tra lui e Filebo la controversia è in ciò, se il concetto del *piacevole* e quello del *buono* si convertano l'un nell'altro o no; il suo contradittore l'afferma, egli lo nega; ma non basta. Socrate, mentre nega che piacere o bene sia tutt'uno, afferma per parte sua, che alla natura del bene partecipi più l'intelligenza che il piacere: cioè che il bene consista piuttosto nell'azione dell'intelletto, che nella passione del senso (250).

E la seconda è che la propria natura del bene è di bastare a sè medesimo. Questo carattere di bastevolezza esso l'ha in grado emi-

nente e perfetto. Sinchè la quistione tra il piacere e l'intelligenza si può dirimere con ciò solo, coll'accertare se il piacere o l'intendere bastino, se la natura trovi una soddisfazione intera e da non occorrerle altro, sia nella sensazione gradevole, sia nell'intellezione pura (251).

Posta questa premessa, Socrate si domanda se trascurata ogni altra distinzione tra gli atti intellettivi, sia che consistano nel ricordare, sia nel conoscere, sia nell'intendere, nell'opinare, purchè colgano il vero (252), e così ogni distinzione tra le sensazioni piacevoli, si possa ammettere, che nessuna di queste sia desiderata o desiderabile senza l'accompagnamento di nessuno di quelli e nessuno di quelli desiderato o desiderabile senza l'accompagnamento di nessuna di queste; cioè, se uno si accontenti di essere piacevolmente affetto, senza che, come si sia, intenda di essere piacevolmente affetto, ovvero di esercitare l'intelligenza, estrinsecare qualche atto intellettivo, di qualunque sorta, senza provarne una sensazione piacevole di nessuna sorta. Che nè l'una cosa nè l'altra si possa dare, Socrate non lo dimostra; si appella al criterio del suo interlocutore, al suo buon senno, diremmo; l'interlocutore non solo gli acconsente che nè l'una nè l'altra si può dare, ma gli dichiara che è così manifesto che non si possa dare, da non valere neanche la pena di domandarlo (253). Non v'arriva, dunque, mediante il metodo dialettico, ma per una immediata osservazione della coscienza.

Dunque, se è così, nè il piacere nè l'intellezione hanno il carattere di bastevolezza ch'è pro-

prio del bene. Ma che mai sarà questo, se non è nè l'un nè l'altro? Sinora noi sappiamo soltanto che dev'essere un misto dell'uno e dell'altro (254). Che misto? Esamineremo prima quello, che ci sarebbe resultato dalle discussioni precedenti. Dovrebbe essere, a tenore di queste, un misto di quanto v'ha di assolutamente vero nel piacere e nell'intendere (255). Basterebbe? Poniamo un uomo, che abbia il concetto di quello che sia in sè il giusto, e sappia ragionarne ed esprimerlo (256); e così di ogni altra cosa apprenda l'idea, e in questa la natura assoluta di quella. Che farebb'egli di sè? La sfera assoluta, la linea retta assoluta egli le intenderebbe, ma nè quella nè questa servirebbero da sole; giacchè nella realtà nè l'una nè l'altra si trovano nella lor perfezione ideale, e chi si volesse al tutto regolare a norma di esse, non sarebbe in grado nè di cammare nè in giro nè in diritto (257). D'altra parte vi ha arti o scienze che rispetto a verità o purità si son poste fra le ultime, la musica per esempio, che si regge tutta sull'apporsi e sull'imitare (258); eppure son tali che se n'allieta la vita, e non parrebbe senza esse neppur tollerabile (259). Sicchè, per più ragioni, non ci si può contentare, se vogliamo una vita felice, di soli atti intellettivi puri, resi tali dalla qualità dell'oggetto in cui si affisano; e dobbiamo ritenere, che sieno elementi necessarii di vita felice altresì atti intellettivi men puri, purchè si attengano al vero; le opinioni, o giudizi percettivi, pur non elevati a scienza, se veri; la musica, se la congettura o la imitazione, su cui si fondi, sia vera (260).

Si può dire il medesimo dei piaceri? Ogni modificazione del senso, purchè piacevole, dev'essere ammessa? Si deve rispondere di no già per questo, che, poichè ogni attività intellettiva è stata accolta nella vita felice, non si possono darle in compagnia attività o passività che la turbino. Che i piaceri veri non la turbano e vadano accolti, si è già mostrato; ma vi hanno inoltre piaceri necessari, come quelli del mangiare e del bere che non solo, sin dove sono necessari, non turbano l'attività intellettiva, ma la sorreggono anzi; questi non si può fare a meno di accoglierli anch'essi. Ma più in là, per testimonianza della natura stessa, non si può andare; giacchè la natura sensitiva si giova di ogni operosità della intellettiva, qualunque ne sia il tenore, purchè certa e verace; invece, la natura intellettiva non si giova di ogni moto della sensitiva. Vi hanno moti di questa, i quali non solo non si associano coll'intelligenza, ma l'abbuiano affatto; che non solo non sono effetto di disposizione virtuosa, ma di disposizione viziosa. Vi hanno piaceri furibondi, i quali non si generano, se non a forza di spegnere ogni luce di mente. È evidente che piaceri siffatti non possono essere licenziati a far parte di una vita la cui prima condizione è l'operosità multiforme dell'intendere, dell'agire intellettuale (261). Se noi gli ammettessimo, smarriremmo l'idea del bene. Non sapremmo più cosa mai essa sia nell'uomo e nell'universo (262).

Dunque, abbiamo scoverto il misto in cui la vita beata consiste. L'operosità intellettuale tutta;

e dei moti sensitivi piacevoli tutti quelli che sono addirittura scevri di dolore o necessari a reggere quella. L'intensità solo del piacere non è per sè ragione di ammetterlo: anzi, di per sè è ragione di escluderlo. Il piacere che fortemente commuove, impedisce l'uso dell'intelletto. Contro esso bisogna riservare l'odio, non contro il piacere per sè. Così va distinto il diritto e il torto di quei ritrosi e restii, che più addietro sono stati notati per odiatori, anzi negatori del piacere (263).

CAP. XI

Del bene e dei suoi caratteri.

Chi badi bene, — e pochi hanno badato bene — la trattazione par finita coll'esposizione precedente; ma finita, in vero, non è. Di fatti, che cosa vi si è concluso? Che la vita che ciascuno si torrebbe, non è puramente intellettuale nè puramente sensitiva, ma mista d'intellettualità e di sensitività; una vita, in cui l'intellettualità si esercita in tutti i suoi modi e gradi, purchè sia accompagnata da verità nell'esercizio suo, e la sensitività vi si associa con impressioni gradevoli o pure o necessarie, però le une e le altre vere. Ma con ciò — e si è giunti a scovrirlo non con metodo dialettico, ma con appelli alla coscienza dell'interlocutore — non si è ritrovato il bene che cosa sia; si è ritrovato, bensì, ciò ch'è bene a tutta la natura

animata la quale non è l'uomo soltanto, ma altresì l'universo (264).

Bisogna, dunque, ricercare ancora; accertare, appurare il concetto del bene, del quale non basta che si sia detto che non è il piacevole bisogna anche dire quello che è; giacchè non si determina una natura di cose col dirne quello ch'essa non sia, bensì col dirne quello ch'essa sia. Ora, si può egli dire quello che il bene è, concepirlo nell'assoluta unità sùa; poichè un'assoluta unità gli compete, giacchè esso appare uno alla mente, ed è intuito, come uno, da questa (265)?

Ora, qui Platone non si attenta a definire il bene nell'assoluta unità sua; nè vi si attenta altrove (266). Il bene è a lui una idea suprema, più in su della quale non è lecito nè possibile salire. Ma poichè non si può nell'unità sua pensarlo o definirselo, si vuole descriverlo; ciòè, fissare quanti aspetti ha, quanti e quali sono i necessarii caratteri suoi.

Uno l'ha detto; la verità. Se il bene non fosse vero, non sarebbe (267). Che s'intende per verità qui? Quello che è spiegato più addietro (268); la purezza della cosa, cioè, ch'essa sia in tutto ciò che è; nè sia inquinata, se m'è lecito dire così, di nulla che non sia essa.

L'altro lo ritrova nella natura stessa di ogni mistione; poichè mescolanza s'è trovata essere nella vita reale il bene. Nessuna mescolanza non andrebbe a male, se non avesse misura, cioè, se non vi fosse tra gl'ingredienti che la compongono, una proporzione certa; e tale quale si richiede, perchè il consorzio di tutti sia du-

revole e stabile. La misura, dunque, o la proporzione si può dire che sia la causa dell' esistenza stessa e della durata della mescolanza; la causa, altresì, del riuscire essa gradevole a tutta la natura animata (269).

Ma se è misura e proporzione il bene, esso è altresì il bello; giacchè il bello è misuratezza e commisura o proporzione; ed è tale altresì la virtù, in quanto è bella. Qui, come altrove (270), questa identità del bello colla proporzione è affermata, non dimostrata; ne è conseguenza immediata la identificazione, in questo rispetto, del bello col bene.

Ha, dunque, tre caratteri il bene; tre concetti include il concetto suo. S' e' ci sfugge nella unità sua, non ci sfugge nella triplicità che l' abbraccia, di verità, misura, bellezza. Il bene è vero, misurato o proporzionato, bello.

Siamo, quindi, oramai in grado di giudicare, se l' attività o passività sensitiva, ovvero l' attività intellettiva s' accosti più al bene; basterà ricercare, se più di verità, di misura e di bellezza sia in quella o in questa.

È un giudizio presto fatto; ma anche questo non è fatto, se non appellandosi alla coscienza dell' uditorio (271).

E questa per bocca di Protarco risponde senza esitare, che il vero è il proprio oggetto della mente, sicchè o vero e mente son tutt' uno, o non vi ha nulla di più affine alla mente che il vero e nulla di più affine al vero che la mente; il che noi potremmo anche esprimer così; il vero è il pensato e la mente il pensiero; ora, o il

pensato è tutt'uno col pensiero, — e tutt'uno è in un supremo essere — o niente v'ha di più proprio, di più essenziale al pensiero se non appunto il pensato, niente di più proprio ed essenziale al pensato se non appunto il pensiero. Invece, il piacere non ha punto per oggetto il vero; non v'è nessuna intrinseca e necessaria connessione tra il piacere e il vero. La voglia del piacere dà anzi all'animo disposizioni contrarissime al vero; lo fa prosuntuoso, insolente, spergiuro al bisogno. Non v'è, quindi, dubbio che a quel primo carattere o elemento del bene, la verità, l'attività intellettuale, l'intelligenza, la mente partecipi assai più che non faccia il piacere (272).

Si deve dire il medesimo della misuratezza. Il piacere, che s'è visto essere del genere dell'infinito, è per sè smisurato. Non ha in sè ragione di limitazione. È tratto di sua natura sempre più in là. V'ha sempre in ciascun piacere un grado ulteriore; vi ha sempre al di là di un piacere un altro che l'oltrepassa. Per contrario, l'atto intellettivo è circoscritto dall'oggetto suo; è quello che è questo; n'è misurato; vi si proporziona. Possiamo, dunque, con sicurezza dire che al secondo carattere o elemento del bene, la misura o proporzione, l'attività intellettiva partecipa assai più della sensitiva.

E così è del terzo; la bellezza. Un atto intellettivo non si può neanche pensare, anzi neanche sognare brutto. Invece, i piaceri — e soprattutto i maggiori — ci fanno impressione di brutti; sicchè ci sforziamo di nasconderci nel provarli.

E oramai, scartate da ogni pretensione di esssere il bene di per sè sole, così l'attività intellettiva, come l'attività o passività sensitiva, e trovato che sia da preferire a ogni altra la vita in cui sia mescolata la prima in tutto e la seconda in parte, e scoperto i tre caratteri essenziali del bene, e visto, che di ciascuno di essi la prima ha più che la seconda, o piuttosto, che la prima li possiede e la seconda no, si può dare davvero termine alla conversazione (273).

CAP. XII

Della graduazione nel bene: e conchiusione.

Poichè l'oggetto della discussione era diventato questo: quale tra l'attività intellettiva e la sensitiva partecipasse più della natura di bene, e, risoluto questo nei suoi elementi, si era accertato che più ne partecipasse la prima che la seconda, la conclusione di tutta la trattazione non poteva essere altra, se non una estimazione del valor rispettivo di tutti i concetti vagliati nella lunga disputa. La natura di questa, però, non permetteva una determinazione per lo appunto e precisa; bensì una descrizione di questo valore, anzichè una definizione (274). Ed è quella che di fatti troviamo nella fine del dialogo, che n'è la chiusa.

Ora si era già detto che la misura fosse ciò che vi era di più prezioso (275) in una mistione;

ciò che si poteva riputare la causa (276) per cui questa ci riuscisse gradevole. La misura è, quindi, il principale, il più generale elemento nel concetto del bene: quello, in cui questo trova la sua più essenziale espressione, e senza cui non è. Sicchè alla misura tocca il primo posto, e a ciò in cui la misura ha luogo (277) o all'*a proposito* (278), a quello, a dirla altrimenti, che non eccede nè di qua nè di là, che sta nel mezzo, comunque vi stia. Tutto questo ha qualcosa di certo, di eterno, d'immobile in sè; ha natura di esemplare, di norma, di meta, di fine (279).

Il secondo posto in siffatta scala spetta a ciò con cui si è detto, che il bene, appunto per esser misura (280), s'identificava; cioè al bello, al proporzionato, al perfetto, al bastevole, a tutto ciò, insomma, in cui la misura appare, o che, per effetto della misura, acquista davanti allo spirito carattere di totalità assoluta o relativa.

Sin qui si è assegnato posto a quanto nel bene ha qualità di causa o di prova. Ora, per assegnare il terzo posto, conviene scioglierlo nei suoi ingredienti, in quelli che si è mostrato concorrere alla costituzione sua. Non ha dubbio, conforme si è discorso più addietro, che tra questi prende il passo innanzi a checchessia altro l'attività intellettiva in genere; sicchè il terzo posto è suo.

Ma l'attività intellettiva si manifesta in più forme, cognizioni, arti, opinioni rette, tutte attuosità di sola l'anima. Queste s'è visto differire tra di loro quanto all'oggetto cui mirano, e graduarsi, secondo ciascuna ha più di essere e

di vero in sè; ma pure doversi ammettere tutte in una vita che sia eleggibile, che sia riputata bene da qualsisia creatura animata; si appartiene, dunque, a essa il quarto posto.

E il quinto, per necessità, solo il quinto a quei piaceri, che si son detti puri, di sola l'anima anch'essi, conseguenti alle sensazioni, scevri da dolori che li precedano o gli accompagnino.

E qui si ferma l'enumerazione, non senza qualche esitazione (281); giacchè i piaceri necessari, che pure erano stati chiamati a far parte della mistione, son passati sotto silenzio (282).

A ogni modo, si può certamente concludere che, considerato il piacere nelle sue relazioni col bene, non gli appartenga se non il quinto luogo, anzichè appartenergli, come Filebo e Protarco avevan sostenuto, il primo, quantunque si deva pure concedere che all'attività intellettiva, cui Socrate aveva da parte sua voluto attribuire il primo, non si deva assegnare se non nelle varie sue forme il quarto.

Arrivato al qual punto, Socrate scoppia come in un inno, che mostra quanto egli parteggi per quegli odiatori del piacere che ha citati e in parte respinti dianzi, e quanta nobiltà riconosca in quell'odio. Giacchè infine gli sgorga dall'anima un grido; non è degno, esclama, di una natura umana e razionale il sostenere che il bene consista nel godere, nell'andare a caccia del piacere, pur che sia, bensì di una natura bestiale e irrazionale. Ora, se le bestie tutte d'accordo, — bovi, cavalli e quante altre ve n'ha, — bandis-

sero: piacere, piacere, egli le lascerebbe vociare a lor posta, ma non darebbe retta, come fanno quelli che ripetono per bocca dell'uomo lo stesso bando. Costoro non sentono gli amori ideali, gli amori destatì nell'anima dai ragionamenti concepiti nell'afflato della musa della filosofia o sapienza. A costoro non paiono amori se non i ferini, quelli onde si struggono le belve l'una per l'altra, sicchè si gettano, come furenti, l'una sull'altra. Questa è vergognosa disposizione di spiriti caduti in estrema abbiettezza.

E così il dialogo termina, non però con intera soddisfazione degli uditori; a nome dei quali Protarco osserva che resterebbe qualcos'altro da spiegare e ne prega Socrate (283). Nè questi nega che qualcos'altro vi sia, ma intanto va via; e Protarco si deve contentare di dirgli che gliene ricorderà, quando avrà occasione di trovarsi da capo con lui. Nè noi sappiamo, che mai fosse propriamente quello che a Protarco pareva mancasse. Ma il più probabile — e anche più conforme ad arte — è che Platone non intenda riferirsi a un particolar punto qual si sia; bensì indicare, che la trattazione non fosse compiuta in tutto, e qui e là qualcosa o fosse stato tralasciato di dire (284) o non chiarito abbastanza (285). Il che tutti coloro che leggono il dialogo o una qualunque elucidazione di esso, la mia o altra, dovrebbero pur riconoscere per vero (286).

CAP. XIII

Critica di Aristotele.

1. Il maggior discepolo (287) di Platone dove consente col maestro, dove dissente. Consente per prima cosa nella caratteristica principale del bene. Deve il bene, dice Platone, essere perfetto, bastevole, tale che ogni natura cognoscitiva deva andarne a caccia e desiderarlo con voglia di apprenderlo e di appropriarselo, e di niente altro abbia pensiero, se non di quello che compiuto l'ha per effetto (288).

Il bene, a dirla altrimenti, ha per essenza sua di essere finalità. Ora, questo è appunto il concetto da cui muove Aristotele in quella dell'Etiche, rimaste col suo nome, ch'è davvero sua. Giacchè la prima sentenza dell'Etica Nicomachea è appunto questa: « Ogni arte e ogni via all'arte, così atto come volere, sembra aspirare a un bene; sicchè bellamente definirono il bene, quello cui tutto aspira » (289). E fatta alcuna dichiarazione sulle diverse specie di *fini*, aggiunge; « S'e' vi ha delle cose agibili qualche fine che desideriamo per sè, e le altre cose per esso, e se non ci togliamo ogni cosa per qualcos'altro (giacchè così procedono in infinito sì da essere vano e frustraneo il desiderio), chiaro che questo avrebbe a essere il bene e l'ottimo (290) ». Pure, Aristotele non ripete soltanto. La ragione che se non ci fosse qualcosa

di desiderabile per sè, s'andrebbe all'infinito è sua; com'è egli quello che nella parola greca τέλειον, usata da Platone, e che noi traduciamo perfetto, rileva soprattutto il significato, che v'è inclusa di τέλος, fine.

Il Filebo trae da questa dottrina un corollario, che anche ad Aristotele pare che regga; ed è che il piacere, poichè non basta a sè, e chi lo vuole, ha bisogno di altro, non può essere il bene (291). « Questa, dice, è la ragione con cui anche Platone confuta che il piacere sia il bene; giacchè la vita gradevole sia più eleggibile accompagnata d'intelligenza che priva; sicchè se il composto è da più, non sia il piacere il bene; giacchè, senza aggiunta di nulla, il bene di per sè si renda più eleggibile. Ed è chiaro, che neanche sarebbe il bene nient'altro che accompagnato di qualcuno dei beni di per sè si renda più eleggibile » (292).

E si può aggiungere, che Aristotele riguarda il bene sotto lo stesso aspetto che fa Platone qui; cioè rispetto alla vita umana. Intendono l'uno e l'altro del bene che la fa pregevole, soddisfatta, felice, gradevole. Il bene umano è quello di cui cercano la natura e le condizioni. « Il bastevole a sè medesimo, τὸ αὔταρκες, è quello che da solo fa eleggibile la vita, e bisognosa di nulla; una tal vita noi reputiamo essere la felicità; e, per soprappiù, più eleggibile di ogni cosa, non connumerata con altro, ma se connumerata persino col minimo dei beni più eleggibile ancora; giacchè quello che vi si aggiunge, è eccesso di beni;

e dei beni il maggiore è più eleggibile sempre » (293). Dove vuol dire, che la felicità appare alla mente un bene desiderabile, da eleggere assolutamente, per sè, senza distinzione o analisi dei beni che vi si contengano: ma quando questa analisi si voglia fare, se anche vi si distingua un bene minimo, diventa per avercelo riconosciuto ancora più desiderabile e desiderata; giacchè quello che vi si aggiunge così, fa maggiori i beni, che vi si abbracciano, e più il bene cresce, più ne cresce il desiderio. Sicchè la felicità è concepita come un complesso assoluto di beni, per modo che questi non vanno numerati per sentire che coza essa sia; ma quando si numerino, con ciascuno ne cresce il sentimento, e se ne aumenta la desiderabilità. Quest'aumento di desiderabilità, quando nella felicità si contino i beni che comprende, o si dia rilievo a qualcuno di essi, ha un valor soggettivo; per sè oggettivamente la felicità ha valore di finalità assoluta (294).

2. Ma se il bene, come fine, non è concepito da Aristotele altrimenti che da Platone, il bene stesso in sè è inteso da quello altrimenti che da questo; e, secondo soglio fare per ciascun dialogo, nel dire così io mi riferisco al bene come n'è discorso nel Filebo. Nel quale (295) è detto, ch'e' si deva divinare che mai sia nell'uomo e nell'universo il bene e quale ne sia l'idea, ma che però apprenderla in sè non si possa, sicchè bisogni scioglierla in tre, che, per così dire, l'assolvono. Ora, questa idea del bene soprasensibile, universale, eccelsa Aristotele non

la ritrova. Egli si scusa, con una gentilezza insolita, di discuterla; « avuto, dice, riguardo agli amici che hanno introdotto le idee (296); pure, aggiunge, questa ripugnanza è meglio vincerla, giacchè è meglio esser disposti a sacrificare persino il proprio a difesa della verità, soprattutto quando si è filosofi; e poichè amici sono quelli e questa, dare alla verità il primo posto (297) ». Dopo le quali eccellenti dichiarazioni, egli entra a provare che idea del bene non vi possa essere; del che dà parecchie ragioni piuttosto formali che sostanziali le quali noi possiamo trascurare di esporre qui; giacchè egli stesso dice di metterle innanzi di passaggio e di volerne trattare di proposito altrove (298). Ci basti dare la sua conclusione, ch'è questa; « S'egli è un qualcosa di uno il bene predicato in comune o qualcosa di separabile di per sè, chiaro che non sarebbe agibile nè acquisibile all'uomo; ora, è qualcosa di simile che si cerca ». L'idea, dunque, del bene, se pur ci fosse, non si potrebbe tradurre in atto, non sarebbe oggetto di azione. E neanche modello o esemplare, παράδειγμα. Certo, ha alcun che di persuasivo il dire, che l'avere dinanzi quella idea giovi ad apprezzare i beni acquisibili e agibili; che possedendo un tale esemplare conosceremo meglio quelli che sono beni a noi, e se li conosciamo, li conseguiremo ». Pure, nelle scienze o arti questo non ha luogo. « Tutte metton da parte la cognizione di cotesto bene; pur tendendo tutte a un bene, e cercando di supplire a quello che ce ne manca. Ora, è egli razionale che gli artisti tutti ignorino

e non cerchino un aiuto che pur sarebbe così grande? D'altronde, non si vede in che si gioverebbe per la sua arte un tessitore o un falegname, e come diventerebbe più capace di medicare o di condurre un esercito chi abbia cotesta idea. Anzi non pare, che il medico consideri così la sanità (in una idea), bensì quella dell'uomo, anzi neanche quella dell'uomo in genere, bensì di questo uomo, giacchè medica un per uno (299) ». Sicchè Aristotele separa il bene nell'universo dal bene nell'uomo; e non risale a una idea nè dell'uno nè dell'altro, nè cerca o considerà nell'etica altro che un bene concreto dell'uomo singolo.

3. Delle tre idee, ch'entrano nel bene, una è la misura, secondo Platone in questo dialogo (300), o piuttosto la commisura, ξυμμετρία, o misuratezza, μετριότης. Il concetto di misura ha una parte rilevante nell'Etica Aristotelica, ma affatto diversa. Non entra come elemento dell'idea del bene, ma n'è come il criterio, in quanto la virtù è causa efficiente di bene, giacchè la virtù è misura, al di qua e al di là della quale sottentra il vizio. In Platone, poichè il bene consiste in una mistura di più ingredienti, e da questa si eleva all'idea, la misura o misuratezza o commisura o proporzione entra nel costituire l'idea, perchè senza proporzione ogni mistura va a male. Il sentimento della misura era proprio dei Greci. Esiodo loda gli atti misurati, μέτρια ἔργα (301). Uno dei motti dei sette savii, che non parve soverchio iscrivere nel tempio di Delfo, fu questo: *Niente troppo*, μηδὲν ἄγαν (302).

Uno dei pochi detti di Focilide, che rimane, è questo: *Molte cose a chi se ne sta nel mezzo riescono ottimamente; voglio essere nel mezzo in città* (303); πολλὰ μέσοισιν ἄριστα; μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι. Così Platone come Aristotele, come di certo Socrate prima di loro (304), hanno attinto dalla coscienza popolare cotesto concetto di misura, come elemento essenziale di quello di bene o di norma: e soprattutto di bene in Platone, di norma in Aristotele, in cui prende nome di medietà o mediatezza, μεσότης. Anch'egli però concepisce la medietà, come un principio universale. Lo applica all'ordine morale per induzione dal fisico; e dice di farlo, perchè « a giudicare delle cose nascose bisogna usare a testimoni le manifeste » (305). « Nella forza e nella sanità il difetto e l'eccesso guasta; in quella così il soverchio degli esercizii come il difetto; in questa il soverchio del bere e del mangiare; invece il misurato, il proporzionato, e fa e accresce e salva. Ora, il medesimo è della saviezza e del coraggio e delle altre virtù; chi fugge e teme ogni cosa e non regge a nulla, diventa vile, chi non teme addirittura nulla, ma affronta tutto, è temerario (306) ». Però questo principio, se universale, non è assoluto; ma relativo. « Ogni sciente, dice, — o forse tradurremmo meglio, ogni perito (307) — fugge l'eccesso e il difetto, e cerca il mezzo, e questo si elegge, il mezzo non però delle cose, ma rispetto a noi. Ora se ogni scienza — o arte — così compie bene l'opera sua, guardando al mezzo; e a questo conducendo le opere sue (di dove

nasce che delle opere che stanno bene, si dice che non v'è da togliere nè da aggiungere, giacchè l'eccesso e il difetto del pari guastino il bene, e la medietà invece lo salvi), e i buoni artisti operano guardando a questo, e la virtù, ch'è più squisita e migliore di ogni arte, avrebbe ad avere la mira al mezzo. E intendo la virtù morale; giacchè essa si aggira intorno a passioni e azioni, e in queste vi ha eccesso e difetto e mezzo. Per mo' d'esempio, e' v'è sì temere e sì fidare e sì desiderare e adirarsi e aver pietà e in genere godere e dolersi sia più sia meno del dovere, e quello e questo non bene; ma altresì massimamente e ottimamente quando bisogna e di quello su cui e verso i quali e per cui ragione e come bisogna; il che è della virtù. E del pari nelle azioni v'è eccesso e difetto e il mezzo. Sicchè, conclude, è una medietà la virtù, come quella che pone la mira al mezzo ». E della virtù, quindi, la definizione gli è questa: la virtù è un abito elettivo, che sta in una medietà rispettiva a noi, definita da ragione, e come un intelligente uomo definirebbe. E medietà tra due vizii, l'uno per eccesso, l'altro per difetto; e di più, quali col difettare, quali coll'eccedere al dovere sì nelle passioni e sì nelle azioni, e la virtù invece è ritrovare e togliersi il mezzo (308) ». Questa dottrina, che rimena la virtù alla misura, estimatrice del mezzo, è certo lontanissima dal genio di Platone; giacchè la riduce a una congettura, e pare un primo saggio di probabilismo nella morale; pure, è sottile e non manca di ogni fondamento e ragione,

quando la ricerca del mezzo sia ristretta a quegli atti di minore rilievo, nei quali la legge morale, che ad Aristotele luce meno che a Platone, non parla alto all' animo con una voce affatto imperiosa.

4. L' introduzione dell' intelligenza o prudenza, φρόνησις, nella definizione delle virtù, ci dà occasione a passare a un altro punto: che luogo, cioè, essa abbia nella morale Aristotelica, sì per sè, e sì rispetto al piacere. Noi sappiamo quello che ha in Platone, e propriamente in questo dialogo. Platone vi designa con più nomi l' attività intellettiva, anzi par tenere a designarla così, per mostrare che non è già uno o altro atteggiamento di essa, che gli prema di additare, bensì tutta quanta essa, in tutti gli aspetti suoi. In questa generalità bisogna intendere φρόνησις (309) qui; meno altamente di come è intesa e descritta nel Fedone (310), dove è definita l'intuizione del puro, dell' essente sempre, dell' immortale, dell' immutabile. In Aristotele la φρόνησις cala, come cala il bene. Egli non rileva nella virtù l' elemento intellettuale meno di quanto faccia Platone; vi rileva bensì più che questi non faccia, l' elemento volitivo o etico. Di ciò, anzi, mena vanto per la sua scuola; « tutti ora, quando definiscono la virtù, aggiungono l'abito, dicendo altresì a che è, la virtù, s' intende, secondo la retta ragione; e retta è quella secondo lo intelletto, φρόνησιν » (311). Ma codesto intelletto non è intuizione dell' assoluto, bensì intelligenza dell' atto umano virtuoso, del mezzo in cui questo consiste (312).

E siffatta intellettualità ha maggior parte nella natura del bene, che non abbia il piacere; sicchè in questo, così su i generali, consente con Platone. E consente nella ripartizione delle diverse specie del piacere, nel distinguere i piaceri corporei, che son preceduti da desiderio e da un senso di pena, dai mentali che ne son liberi; ma vuole e presenta del piacere stesso una definizione accurata (313). Pure da prima si contenta di quella di Platone; ch' esso, cioè, sia un movimento, una generazione. Gli basta, ritenerlo per un movimento dell' animo e un assetto complessivo e sensibile nella natura sussistente; e il contrario il dolore (314). Ma progredendo non gli pare, che stia bene dire movimento il piacere, o non saperne dare una designazione unica e precisa. E a definirlo applica il general concetto dell' attuosità, se dobbiamo tradurre così la parola greca ἐνέργεια, come parrebbe, poichè è perpetuamente contrapposta a potenza, δύναμις. E piacere è a lui non un moto verso qualcosa di diverso da quello che si sente, ma il compimento del moto. Il moto è l' attuosità, il tradursi in atto di una potenza, un evolversi, potremmo dire, — e Aristotele, di fatti, è il primo evolutore, quello che ha per il primo messo avanti una dottrina di evoluzione —; e invece il piacere è quello con cui il moto raggiunge il suo fine, e, se piace meglio, la sua perfezione, ὃ τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν (315). Platone ha detto, che il piacere sta nel riempirsi, se si è vuoti (316); Aristotele dice che il piacere ha luogo quando si è riempiti (317). Pia-

cere è agire; ciò che leva impedimento all'agire, è piacere solo per accidente; piacere sostanzialmente è l'agire che, tolto l'impedimento, si sprigiona, si estrinseca dopo. Le medicine appunto si chiaman piacevoli per accidente; il piacevole davvero è l'agire del sano, che persiste nell'uomo, quando quel tanto di non sano, che vi era, è stato curato (318). Appunto, perchè il piacere è agire, l'uomo non può vivere in uno stato di piacere perpetuo; giacchè nessuna qualità umana può agire continuamente (319). Ma a ogni modo la connessione tra attuosità e piacere non si può disciogliere; senza quella non si dà piacere, e ogni attuosità ha compimento dal piacere (320).

Qui non è il luogo nè è l'intento mio di esporre la dottrina morale di Aristotele; io ho voluto soltanto segnare i contatti e i contrasti di essa con quella di Platone, soprattutto quale appare ed è esposta in questo dialogo. Sotto un aspetto i primi paiono più dei secondi; sotto un altro i secondi più dei primi. Giacchè se si considerano i diversi punti cui Aristotele si riferisce, un per uno, si vede che dove egli non dissente punto, dove il dissenso è piuttosto uno sviluppo o una precisione aggiunta al pensiero del maestro. Ma in un altro aspetto la opposizione è grande; giacchè la negazione dell'IDEA del bene, sia in sè, sia come norma, recide, come dire, la cima alla morale Platonica, e ne lascia solo il fogliame su per i rami. La morale, si può dire, non manda in Aristotele quel profumo divino che manda in Platone, nè

congiunge l'uomo con Dio come fa in questo; ma non si può dire, che perciò un sentimento men noblle vi traspiri. Se il piacere vi appar più connesso col bene, che non sia in Platone, pure anche in questo ha la sua parte; e a ogni modo non vi è riputato principale il piacere sensuale, nè, ove trascenda, vituperato meno; anzi la definizione ch'egli dà del piacere, è più adatta, che non quella meno certa e costante di Platone, a includere e rilevare il piacere intellettuale. L'attuosità della ragione ch'è la più alta cosa nell'uomo, è quella che fa la felicità o costituisce il bene; giacchè felicità è il conseguimento del bene. Il piacere c'entra, ma non per accidentale congiunzione con tale attuosità, come suo contorno o appendice, bensì come necessaria e affatto immediata conseguenza dell'attuosità morale, che soltanto per mezzo di esso ha suo compimento, in esso trova una necessaria e naturale conchiusione, la perfezione sua. Ma che perciò la virtù non contragga un carattere eudemonico, non diventi dipendente dal piacere, come se questo ne fosse lo scopo e il fine e, quindi, qualcosa di più alto, Aristotele lo dichiara espressamente, a scanso di equivoco; « la virtù, dice, noi la sceglieremmo anche se non fosse accompagnata da nessun piacere » (321).

Al contrario, il piacere dipende dall'attuosità morale, così nella sua specie, come nel suo grado; e solo quello, che si collega con essa, è realmente buono e accettevole. Per tal modo si connette organicamente, teleleogicamente colla virtù, è reso morale nella sua radice stessa » (322).

CAP. XIV

La critica nostra.

Sono scorsi un ventidue secoli dacchè il Filebo è stato scritto; e nessuna scienza ha sentito più della morale l'efficacia del tempo trascorso e degli avvenimenti spirituali che lo hanno variamente agitato. Dico spirituali, e ve n'ha avuti di due sorti; per gli uni l'uomo ha chiarita soprattutto la mente sua e la natura; per gli altri ha ricercato meglio il suo cuore. Una storia complessiva di questi movimenti non è stata ancor fatta, credo; nè qui ne sarebbe il luogo, se anche io avessi il modo di farla. Bisognerebbe che abbracciasse tutto il moto dell'intendere e del sentire per così lungo tratto di tempo; richiederebbe, non solo una sterminata vastità di dottrina, ma ancora e più una gran simpatia d'ingegno; voglio dire un ingegno cui nulla di umano paia spregievole o resti ascoso, che non ne irrida nessun aspetto, e ne cerchi e conosca tutte le fibre, e misuri la forza in sè di ciascuna, e l'efficacia rispettiva di tutte; impresa già difficile a enunciare, non che a compiere.

Pure qualcosa si può dire per ispiegare perchè la teorica morale di Platone e di Aristotele non può bastare oggi. Nè nell'uno nè nell'altro la dottrina è bassa. È entrato ora nello spirito di molti, che l'aspra guerra al piacere è stata intimata dal Cristianesimo e a questo ne vo-

gliono. Cotesta guerra, sostengono, ha resa tetra la vita. Tutta sorriso e letizia a' Greci e a' Romani, ma soprattutto a' primi, è diventata lagrime e tristezza a' Cristiani. Ciò non è vero. In realtà, tra gli antichi come tra' moderni, così prima come dopo Cristo, così nei Greci e Romani come negli Orientali, da per tutto in somma, dove hanno vissuto uomini e tra tutti, sono apparse due inclinazioni nella natura umana; l'una che ne poneva la meta, nella parte intellettiva di lui, l'altra nella sensitiva; l'una in quello ch'essa può attingere coll'intelletto, l'altra in quello di cui può godere coi sensi. Lo sprezzo contro coloro che sentono nel secondo modo, non può da nessun Cristiano, per profondo che in lui sia lo spirito di Cristo, essere espresso con più forza di quello che Platone fa, per non citare altre sue parole, in questo Filebo (323).

Platone e Aristotele non escludono in tutto il piacere, come se per sè, in quanto piacere, fosse destruttivo dell'atto morale nell'uomo; cioè, che per ciò solo, che esso accompagni o segua un atto umano, questo diventi immorale. In una esagerazione siffatta nè la comune dottrina Cristiana, nè altra dottrina che aspiri a una larga diffusione ed efficacia o l'abbia ottenuta, non s'è lasciata cogliere. Ma se il piacere non si può condannare così assolutamente e senza remissione, pure non è lecito e ammessibile, se non quando segua e accompagni certi atti, nè può essere ritenuto per tutt'uno col bene. L'attuosità intellettiva è quella soprattutto, cui il piacere accompagna necessariamente incolpevolmente, e il cui piacere è naturale elemento di una vita felice.

In ciò Platone e Aristotele consentono: ma dove noi non consentiamo con loro, è nel concetto di quello che l' atto morale sia. È un atto, essi dicono, che ha per oggetto il bene. Per quanto si lavori la nozione del bene, non si può scioglierla da ogni relazione con chi si propone di conseguire il bene. Una qualche relatività gli resta appiccicata. Platone fa in questo Filebo i più grandi sforzi per dispogliarnelo. Rinuncia ad apprenderlo in sè; lo scioglie nel bello, nel vero, nella misura (324). Ma il bene non è il bello, quantunque desti una impressione estetica; il bene non è il vero, quantunque il bene debba esser reale per essere; il bene non è la misura, quantunque sia fine, e ogni atto buono debba essere commisurato a un fine. Il bene può apparirci bello, deve *essere*, e deve aver ragione di fine; e non pertanto è qualcos' altro in più della bellezza che se ne irraggia, della realtà sua, e della sua ragione di fine. Che è mai? Platone qui dichiara di non saperlo dire: Aristotele aggiunge che non importa di saperlo dire. Invece, noi ora non ci domandiamo che cosa il *bene* sia; ci dimandiamo, se v' ha una legge che regola gli atti nostri, e che li fa buoni, se le si conformano, cattivi se non le si conformano. E poichè è intrinseco al concetto della legge quello dell' obbligo di osservarla per parte di colui cui si riferisce, ci domandiamo dove sia la ragione dell' obbligo. Di dove nasce la legge che comanda, e l' obbligo che ci astringe a rispettarla?

E poichè obbligo v' è, la violazione della

legge porta seco una disposizione interna che ci avverte della violazione commessa, e ce ne fa scontenti con noi medesimi. In questo riflesso dell'atto morale nell'animo nostro che è la coscienza, sta l'addentellato della morale colla psicologia, la connessione della scienza che indaga ciò che l'uomo deve fare, con quella che ricerca ciò che l'uomo è. Questa connessione non sfuggiva a Platone e ad Aristotele; e l'uno e l'altro ricercavano da qual parte dell'animo umano sorgesse l'attività che ha per fine il bene. Ma nessun dei due vedeva il problema, come lo vediamo noi. E quantunque non mancasse la nozione del rimorso nè in essi nè nella rimanente letteratura greca, non era fatto dipendere con un vincolo necessario dalla violazione di una legge e dell'obbligo di non venirvi meno.

In Platone e in Aristotele son formule di un medesimo significato queste: — il bene è quello cui tutti mirano — la vita, che è eleggibile sopra ogni altra, è quella, in cui è la maggior somma di bene; — la vita soprattutto eleggibile, è la vita felice; — tutti vogliono il bene — tutti vogliono la felicità. Queste formule non valgono a noi il medesimo. Se il bene vuol dire la legge dell'azione umana, intendiamo che si deva fare il bene, e dir questo ci è tutt'uno col dire, che si deve osservare la legge. Invece, se il bene vuol dire ciò che rende o solo o soprattutto felice la vita, non vediamo nessuna necessità di doverlo fare. Che si debba essere felici, non ci appare punto necessario di nessuna sorte di necessità; quantunque non abbiamo rotto an-

cora ogni legame tra l'azione virtuosa e un premio che la corona, se pure il premio non debba conseguirlo quaggiù. Ora, la convinzione che connessione necessaria tra l'azione buona e il premio non vi sia, è tanta e così connaturata colla coscienza nostra attuale, che, dopo dispersa da una esperienza quasi coeva coll'uomo l'aspettazione che l'azione buona possa essere coronata dal premio sulla terra stessa su cui è fatta, si è illanguidita e si va illanguidendo l'altra che possa esserne coronata in un mondo di là; ma non perciò ci par meno o riconosciamo, meno obbligatorio il fare il bene, o, per dir meglio, l'osservare la legge morale, il non contravvenire all'obbligo con cui comanda.

Così la scienza e la pratica morale hanno conquistato un lor proprio campo, più che non avessero nella filosofia platonica o nell'aristotelica o nelle altre che in Grecia stessa lor succedettero, e dettero motivo a nuovi problemi e a nuovi metodi di risolverli. Il che non vuol già subito dire, che perciò gli uomini son diventati migliori. Se abbiamo in ciò progredito, se davvero oggi la somma di bene che si compie tra gli uomini, sia più grande che non fosse, è così difficile affermare come negare. È arduo raccoglierne risposta vera, sì da ragioni e sì da fatti. Pure, sin dove una simile risposta si può ottenere, io credo che risulti piuttosto affermativa che negativa. Giacchè non è plausibile che diventata più chiara la ragione della legge e dell'obbligo, separate così perfettamente e interamente le nozioni di bene e di felicità, non si sia

anche accresciuta nell'uomo la forza ad osservare la legge e a non mancare all'obbligo, e con ciò non sian scemati di numero e di peso gli atti, che ne prescindono o lo violano; e quindi fatte migliori, in complesso, le società umane. Se così non è, almeno così dovrebbe essere; e che così dovrebbe, — anzi così deva essere, — è una persuasione assai più ferma e sicura nelle menti nostre, che nelle antiche — e persino le più elevate — non era.

NOTE

NOTE AL PROEMIO

(1) 11 B.

(2) Di fatti, s'intitola: Φίληβος ἢ περὶ ἡδονῆς· ἠθικός: *Filebo o del piacere*: *morale*. Faceva parte della terza tetralogia di Trasillo cogli altri tre dialoghi: Parmenide o delle idee, logico; Convito o del bene, morale; Fedro o dell' amore, morale.

(3) Lo Stallbaum, nel proemio della seconda sua edizione del Filebo (Lipsiae, 1826) p. XXXIV fa ben natura questa relazione della disputa al bene *umano*; la quale, del resto, appar chiara dai seguenti luoghi: 11 D, 19 C, 63 C, 66 E, e se ne potrebbero citare altri. Ora, già da ciò solo risulta chiaro, che l' oggetto del Filebo non è l' idea assoluta del bene o l' idea di Dio, come tutt' uno con quella, secondo hanno creduto, oltre a' Neoplatonici e Platonici recenti, « *nostra etiam aetate homines, nescio qui*, i quali *somnïasse videntur*, *sua scilicet decreta ut fit Platoni temere obtrudentes* », a detta dello Stallbaum, *l. c.*

(4) Nel Cratilo p. e. Vedi l'ediz. mia p. 14.

(5) Lo Stallbaum, nel proemio alla 3.ª edizione del Filebo (Gothae, 1842) p. 7 dice, che il nome Filebo non si trovi, se non in Alcifron. *Epist.* lib. III, 50, T. 11, p. 160, ed. Wagner.

(6) Φίληβος par significare *uomo molle ed effeminato*; e propriamente *amico di gioventù* disonesto; (Luc.

As. 36, cit. dal Pape, *Wörterb. d. Griechisch. Eigenn.* a q. v.; ma Platone non usa inventar nomi per indicar caratteri, e d'altra parte, Protarco, di cui è citato il padre e il maestro, non avrebbe potuto essere accompagnato con una persona immaginaria. Vedi Stallbaum 2.ª ediz. p. XXXIX. È anche più strano supposto il riferire il nome di Protarco a πρώτη ἀρχή, giacchè non si vede che cosa egli abbia a fare con *primo principio*; e d'altronde, ripeto, ha padre e maestro. Il Paley (*The Philebos of Plato, transl.* London, 1873) cita πρώταρχος ἄτη di Eschilo, *Agam.* 1163; ma molto opportunamente non mostra di far fondamento sulla sua citazione, per indurne un significato del nome del nostro interlocutore; dice affatto inutile di ricercare se ne abbia uno o no. In realtà, sarebbe fuor di ogni ragione l'ascrivergliene uno.

(7) 19 B.

(8) *Cratil.* 384 A.

(9) 58 A.

(10) Questo è assai ben mostrato dallo Stallbaum, 2.ª ediz. p. 7. Del resto, per Protarco, si riscontri 15 A, 53 E, 36 D. Quanto a Filebo, io credo che si debba riputare giovine, prima per la ragione addotta dallo Stallbaum, che solo di Socrate è discorso come di uomo maturo, ma altresì perchè parrebbe disdicevole, che la conversazione passasse da un uomo maturo, come sarebbe stato Filebo, ad un giovinetto com'era Protarco. E per ispiegarci l'ὦ παῖδες di Filebo 16 B, basta riflettere che un giovinetto può dire *o giovinetti* ovvero *o figliuoli* a suoi coetanei, sia perchè un po' men giovine lui, sia per darsi tono. Quanto all'allusione maligna, ma che appare assai più maligna a noi che non a Socrate stesso, a me par di scorgerla non solo 53 E, ma altresì 36 D.

(11) 15 B. 19 C. Che fosser parecchi, si può indurre da 16 A, 19 D.

(12) Stallbaum, 3.ª edit. p. 6.

(13) Stallbaum ivi: *Nam in eiusmodi locis quum adolescentes convenire solerent, tum Socratem quoque lubenter versatum esse novimus.*

(14) Id. ibi.

(15) 12 B.

(16) 22 C.

(17) 27 E, 28 B. Si veda altresì 17 E, 18 D.

(18) 11 C.

(19) 12 A.

(20) 12 A. Si veda 15 C.

(21) 12 E, 13 A, C.

(22) 13 E, 14 A.

(23) 14, C, 17 A.

(24) 24 D, E.

(25) Si veda il cap. III di questo proemio.

(26) 16 A.

(27) Vedi i luoghi citati nella nota 17.

(28) 19 A.

(29) 19 C.

(30) 19 D—20 A.

(31) Vedi i luoghi cit. nella nota precedente, a 28 E, 36 C, 41 A.

(32) 67 B.

(33) 50 D.

(34) Il primo che ritenne il Filebo esserci giunto monco del principio e della fine pare fosse Francesco Patricio, *Discuss. peripatet.* p. 338. Altri ripetettero il medesimo. *Opinio vana prorsus et inanis*, dice a ragione lo Stallbaum, terza ed. p. 10, *quae ex eo duxit originem quod cur dialogum talem finxerit, non usquequaque intellectum est.* Del rimanente, questo *cur* non mi pare che l'intenda appieno neanche lui. L'Ast poi, *Platon's Leben u. Schriften* p. 293, credette che la mancanza di principio e di fine, come altresì l'accenno a 50 D voglia dire, che Platone intendesse scrivere altri dialoghi sul soggetto stesso del Filebo, il che poi non fece; e ciò spieghi altresì perchè il Filebo stesso non sia condotto a perfezione di stile e ci resti privo di ogni ornato drammatico. Ora, che questo manchi in tutto, non è vero; e la durezza dello stile in più d'un punto ha, credo, altra spiegazione. Delle prove dell'autenticità del dialogo discorro nel cap. seguente; del perchè la discussione non v'è in tutto, a giudizio di Protarco, esaurita, discorro in fine del proemio.

(35) *The dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions by* B. Iowett. M. A. vol. 4. 3 ed. Oxford 1892. 8, vol. IV, p. 521 s.

(36) 15, 16, 63.

(37) 17 E, 23 B, D, 28 C, 29 B, 30 E, 34 D, 36 B, 43 A, 46 A, 62 B.

(38) 43 E, 53 D, E.
(39) 48 D, 65 A.
(40) 54 B, 57 A.
(41) 24 C etc.
(42) 42 D, E, 43 A, 48, A, B, 49, 50.
(43) 31 A.
(44) 66 A, B.
(45) 22 C.
(46) 50 D, 67 B.

(47) Dion. Hal. *De adm. vi dicendi in Demost.* p. 1025. Egli loda particolarmente il Filebo, perchè vi si mantiene τὸν Σωκρατικὸν χαρακτῆρα. Galeno avea scritto un libro, ora perso, περὶ τῶν ἐν τῷ Φιλήβῳ μεταβάσεων: *dei trapassi nel Filebo*. Dovevano essergli parsi difficili, poichè credeva necessario di spiegarli.

(48) 16 C: Θεῶν δόσις

(49) Ivi stesso: οἱ παλαιοὶ ταύτην φήμην παρέδωσαν.

(50) 30 D: νοῦς ἐστὶ γενούστης, 31 A: νοῦς μέν γενους ἐστί.

(51) 44 B: vedi 57 A, meno vivace.

(52) Lo Schaarschmidt, *Samml. d. plat. Schr.* 1866, p. 166 s. e prima nel *Rhein. Museum f. Philol.* v. XVIII, l. s, XIX, 63 s., XX, 321 s. ha per il primo rigettato il Filebo insieme col Parmenide, col Sofista, col Politico e col Cratilo, dei quali due antepenultimi e del primo aveva già pronunciata la condanna il Socher, *Plat. Schr.* 258-294. L'Ueberweg consentì collo Schaarschmidt da prima *Monatschr.* 1869, p. 473 s.; ma più tardi poi rispetto al Cratilo e al Filebo si ripentì, *Gesch. d. Philos.* 4. ed., p. 124: *Zeitschrift f. Philosophie* LVII, 84. Dopo di loro il Georgii, in una dissertazione di cui mi manca il titolo, esautorò il Filebo. Vedi Zeller, *Phil. der Griechen*, 3. ed. vol. 2, 1, p. 414, n. 2.

(53) Prendo le citazioni che seguono, dalla prima ed. dello Stallbaum, p. XXXII. Plutarco, 391 C p. 1014 F tom. II; Ateneo III, p. 378 ed. Schweigh. Origene, *c. Cels.* I, p. 20, IV, p. 196, ed. Spenc.; Galeno, p. 338, 37, tom. I; Dionigi di Alicarnasso, tom. VI, p. 1025, ed. Reisk.; Eusebio, *Praeparat. Evang.* p. 600 e p. 770 ed. Colon.; Stobeo, *eclogae ethicae* I, p. 85; Porfirio *Ptol.* 255; Psello, *didas.* παντοδ. c. 73; Polluce, III, 133; Ammon. in *Aristot.* Ἑρμην B. 71 C. Ald. *Etymolog. magnum*

s. v. γενουστής. Questi autori sono anche citati a prova, che il nome *Filebo* è il titolo senza nessuna giunta autentica del dialogo; per l'oggetto di cui tratto qui, vi si può aggiungere Diogene Laerzio, III, 58.

(54) Per es. il Fedone da Panezio; le Leggi.

(55) *Eth. Nic.* VI, 8, 1153 A 13, dove le parole ἕτερόν τι βέλτιον εἶναι τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι, τὸ τέλος τῆς γενέσεως si riferiscono a *Fil.* 54 B. s. Si può dubitare se questa parte dell'Etica sia di Aristotele o di Eudemo, ma anche se fosse di questo, la testimonianza non perderebbe valore. Vedi Zeller, *op. cit.* p. 398, n. 7.

(56) *Eth. Nic.* X, 2. 1172, 6, 28: τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν, αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρίς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν, οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτὸ τἀγαθὸν αἱρετώτερον γίνεσθαι. *Con siffatto ragionamento Platone altresì scarta, che piacere sia il bene: giacchè sia da prescegliere la vita piacevole accompagnata d'intelligenza anzichè senza; ora, se il misto è meglio, non sia il piacere il bene; giacchè il bene di per sè sia quello che si deve soprattutto prescegliere senza che vi s'aggiunga nulla.* Si veda anche qui Zeller, *op. cit.* p. 399, n. 1, come risponde allo Schaarschmidt, *Samml. d. plat. Schrift.* 278 s. che molto stranamente vuol riferire questo luogo al *Protag.* 353 C—358 C; e che non si possa, ne conviene anche il Georgii, *Jahrb. f. Philolog.* 1868, vol. 97, 300 s.

(57) Zeller, *op. e l. cit.* p. 398.

(58) 43 A.

(59) 43 E s.

(60) 46 A.

(61) 43 C.

(62) Bywater. Her. Eph. *Reliquiae* LXIX, p. 28. Vedi *Phædon*, 89 e 90. *Theæt.* 179 E s. *Sophist.* 249 C s. *Cratyl.* p. 402 A. Plutarch. *De placitis philosoph.* I, 23. Diog. Laert. IX, 8. Sext. Empir. *Hypotyp.* I, 210, III, 115.

Mi piace qui riportare una eccellente nota del Poste, *The Philebus of Plato*, Oxford, 1860, p. 76: Eraclito insegnava che la natura è perpetuamente in via di mutazione in un ciclo ricorrente, tutte le cose passando gradualmente nei loro opposti ed essendo alla lor volta

riprodotte dal deperire di questi. Se noi immaginiamo perpendicolare la superficie del circolo della rivoluzione, noi intenderemo perchè della mutazione è parlato come ascendente e discendente o d'un moto su e giù. Che questa fosse l'immagine, noi lo raccogliamo dal seguente passaggio di Diogene Laerzio, di dove noi possiamo anche apprendere, che la trasmutazione degli elementi che noi troviamo nelle teorie fisiche di Platone e di Aristotele, fu originariamente una idea di' Eraclito. Καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω, τόν τε κόσμον γίγνεσθαι κατὰ ταύτην. πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνεστάμενόν τε γίγνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι· καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι. πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίγνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης· αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός. IX, 7. *Egli chiamò mutazione una via su e giù e il mondo si generi lungo essa: giacchè il foco addensato si faccia umido, e compresso diventi acqua, e l'acqua solidificata si volti in terra; e questa sia la via in giù; e da capo poi la terra stessa si liquefaccia, da cui si generi acqua, e da questa il rimanente, riportando pressochè ogni cosa all'evaporazione dal mare; questa è la via all'in su».* Dell' aria non è fatta menzione, ma noi la ritroviamo in un altro luogo, dal quale noi possiamo inferire, che gli elementi Eraclitei erano i quattro ricevuti dopo. Ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίγνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Clem. Al. *Strom.* 6, p. 624 C. *All'aria è morte esser diventata acqua, all'acqua esser diventata terra; da terra poi diventa acqua, e da acqua anima.*

(63) Lo Schleiermacher pare fosse il primo a ritenere, che cotesti fastidiosi, di natura non ignobile, di cui qui parla Platone, fossero Antistene e i suoi; quantunque riconoscesse non facile il decidersi. *Platons Werke.* 3 Aufl. 11 Th. III. Band p. 135 n. 7, p. 343. Egli crede verisimile, che qui Platone ci riproduca proposizioni tratte dal libro scritto da Antistene contro gli Edonici, intitolato περὶ ἡδονῆς. In questa opinione convenne lo Stallbaum, 3ª ediz. nella n. a q. l. p. 250, quantunque nei *Proleg.*, p. 24, propendesse a credere, che Platone si riferisse a' Megarici; il Badham, *Platons Phil.*

London, 1855, p. 58, quantunque non senza qualche dubbio; il Poste, op. cit. p. 80, dissentì; senza mettere avanti altro, si contentò di obbiettare, che non si potessero nè gli Antistenici o Cinici nè i Megarici chiamare *forti nella scienza della natura*, δεινοὶ περὶ φύσιν, giacchè degli uni e degli altri Diogene Laerzio, V. 103, ci ha lasciato detto che non curassero altra parte della filosofia se non la morale trascurando affatto e mettendo da banda la fisica e la logica; e non essendo d'altra parte noto nè degli uni nè degli altri, che dicessero il piacere non essere, se non la cessazione del dolore. Il Grote, *Plato and the other companions of Socrates*, p. 609, n. 6, fece suo pro di questa obbiezione del Poste, e ve ne aggiunse altre. Non possono qui, dice, intendersi i Cinici, perchè dei fastidiosi è detto che hanno in odio i piaceri indecorosi; ora di essi sappiamo che riducessero al minimo la distinzione tra il decoroso e l'indecoroso. Ancora, Platone ne parla con molto rispetto; e di Antistene non avrebbe parlato così, giacchè sappiamo che cattivo sangue ci fosse tra loro (*Soph.* 251 B. Vedi anche il mio proemio alla traduz. del Convito). Sicchè egli congettura che qui Platone si riferisca a de' Pitagorei, ad amici suoi pitagorizzati, dai quali poi Speusippo attinse la dottrina sua. Questi potevano esser bene chiamati δεινοὶ περὶ φύσιν, giacchè essi ponevano una gran cura nello studio della natura, quantunque lo facessero conforme a un simbolismo numerico e geometrico: e per questa sua interpretazione si appoggia sulle pratiche rigide dei Pitagorici nella condotta della vita. Ma lo Zeller non si persuade e torna all'opinione dello Schleiermacher, *op. cit.*, p. 261, n. 5. Egli osserva a ragione, che dei Pitagorici non sappiamo punto che nessuno della loro scuola sostenesse, il piacere non essere se non cessazione di dolore, sicchè propriamente non esistesse; mentre di Antistene lo sappiamo. Quanto all'obbiezione tratta dall'esser detti valenti nella scienza della natura, già lo Schleiermacher aveva notato l'inclinazione di Antistene all'eraclitizzare; e del resto, già da parecchi titoli di libri, che Diogene Laerzio gli attribuisce περί ζώων φύσεως, περὶ φύσεως, lo stesso libro forse che Cicerone, *n. d.*, I, 13, 52, cita col titolo *Phisicus*, si può trarre che almeno di Antistene non si può dire, che trascurasse la natura nei suoi studii

e si attinesse solo alla morale. Lo Zeller, *op. cit.* p. 250, 7, crede che Platone chiamasse gli Antistenici *forti in natura*, perchè in tutte le quistioni concernenti i costumi e l'opinione dominante si riferivano all'esigenze della natura; forse si può andare più in là, e ritenere, che nella scienza della natura propria e vera egli non si prescindesse affatto.

Restano due altre obbiezioni; che dei Cinici non si potesse dire, che avessero in odio i piaceri indecorosi; ma non gli hanno in odio, risponde lo Zeller, perchè tali, bensì perchè sono sempre mescolati di dolore; ch'è forse risposta poco convincente. E quanto al parlare qui con rispetto di Antistene, mentre altrove ne parla con dispetto, non vuol dire; perchè può bene, scorsi molti anni, e a proposito di una quistione in cui sono quasi d'accordo, essersi espresso sopra di lui più amichevolmente. D'altronde anche qui non gli concede la capacità scientifica, l'arte, ἡ τέχνη.

A questa ragione dello Zeller posso aggiungere, che il Poste stesso, *op. cit.*, p. 64, crede che 37 C, dove è detto che il piacere e il dolore possono non esser capaci di attributo, questo supposto è fatto dietro la dottrina di Antistene, che negava la possibilità delle proposizioni sintetiche — vedi anche il mio proemio alla trad. del Convito in più luoghi; — il che del resto non mi par vero, perchè nel luogo stesso si mostrano possibili per altri soggetti tali proposizioni, e che non si possano per il piacere e il dolore, è tesi che si abbandona subito.

(64) Diog. Laert., VI, 3.

(65) Id. IX, 101: (ἡ ἡδονὴ δοξάζεται) κακὸν ὑπ' Ἀντισθένους. Vedi Gell., IX, 5, 3; Clem. *Strom.*, II, 412, d. Eus. *Pr. ev.* XV, 13, 7. Aristot., *Eth. N.*, X, 1, 1172, a, 27, VII, 12. 1152, B, 8, citati dallo Zeller, *op. cit.*, p. 260, n. 6.

(66) Clem. *l. c.*, 406, C. Così un altro cinico, Diog. L. VI, 86, Crate scriveva:

ἔρωτα μὲν παύει λιμὸς, εἰ δὲ μὴ, χρόνος·
ἐὰν δὲ τούτοις μὴ δύνῃ χρῆσθαι, βρόχος.

Zeller, *op. cit.*, p. 261, n. 1.

(67) Diog. L. VI, 38, 51, 67.

(68) Diog. L. VI, 2.

(69) Id. 2, 18. Vedi Zeller *o. cit.* p. 261 n. 4.

(70) Exc. e Floril. Io. Damasc. 11, 12, 87. (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 200) cit. dallo Zeller, *l. c.* p. 261, n. 2.

(71) Antist. presso Stob. *Floril.* 29, 65: ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ'ουχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων: *bisogna proseguire i piaceri susseguenti i lavori, non quelli precedenti ai lavori.*

(72) 67 B.

(73) Diog. L. II, 65.

(74) 53 C.

(75) Vedi Stallb. n. a q. l. 2. ediz. p. 305.

(76) Diog. L. II, 86. 85: τέλος δ'ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.

(77) Κατάστασις è la parola usata da Aristotele presso Euseb. *Pr. Ev.* XIV, 18, 31.

(78) Vedi Zeller, *l. c.* p. 305, n. 2.

(79) Diog. L. II, 88.

(80) Perciò il piacere è detto da loro μονόχρονος; vedi Athen. XII, 544 A; Diog. L. II, 66.

(81) Diog. II, 87.

(82) Id. *l. c.*

(83) Helian. *Var. Hist.* XIV, 6.

(84) Diog. L. 87: μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.

(85) Sext. Emp. *Math.* VII, 191.

(86) Diog. L. II, 90. Perciò, come notano Ritter e Preller, *Hist. Phil. Græca*, 7ª ed. p. 210, n. c. non è punto esatto ciò che dice Panezio, Diog. L. II, 87, e Cicerone, *Ac.* II, 139, *de Fin.* II, 18, 19, ch' egli non ammettesse altri piaceri che corporei.

(87) Così concilierei Diog. L. II, 87 con Diog. L. II, 96, che paiono in contradizione; vedi Ritter e Preller, *op.* e *l. c.*, n. 6. Vedi su questo Wendt, *phil. Cyr.* 34: Ritter, *Gesch. der Philos.* II, 103: Zeller, II, 307, n. 2. Ancora Plut. *Quæst. Conv.* VI, 2, 7, p. 674.

(88) Diog. L. II, 90: ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἁμαρτάνοντας.

(89) Id. 93: μηδέν τι εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν.

(90) Diogene, continuando: ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει.

(91) Id. 91: τὸν φίλον τῆς χρείας ἕνεκα.

(92) Id. 66: ἦν δὲ ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ.... ἀεί τὸ προσπεσὸν εὖ διατιθέμενος

(93) Il che è provato dagli accidenti della sua vita, anche se non tutti veri, che ci sono stati trasmessi da Diogene Laerzio e dagli altri autori citati nelle precedenti note.

(94) 11 B: Φίληβος μὲν τοίνυν κτλ.

(95) 14 C.

(96) 57 E: ἡ τοῦ διαλέγεσθαί δύναμις.

(97) 16 C: Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις; e quivi Stallbaum.

(98) 17 A: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων κτλ.

(99) 17 E: ὅταν γὰρ ταὐτά τε λάβῃς οὕτω κτλ.

(100) Diog. L. IX, 25: φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Σοφι-
στῇ εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς.

(101) Diog. L. III, 48: διαλόγους τοίνυν φασὶ πρῶτον γράψαι Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτην. Lo Zeller, I, p. 492 n. 1, insiste sul φασί, poichè egli vuol persuaderci che Zenone non abbia scritto dialoghi. Ma il φασι anch'esso rende più probabile, che ne abbia, anzichè non ne abbia, scritti; e la probabilità a me si muta in certezza, quando si confronta il luogo di Aristotele, *Soph. el.* 10, 170, 8, 22; καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων, dove il Waitz, II, p. 546, lascia Ζήνων, che prima aveva voluto sopprimere, persuaso dalle ragioni del Brandis, *Gesch. der Griech. Röm. Philosophie*, I, p. 408 n. *h* e II, 1, p. 152, n. *l*, il quale mi pare che divini giusto il carattere di questo dialogo Zenoniano, *schwerlich mehr als eine in Frage und Antwort fortlaufende Mittheilung von Ueberzeugungen und Lehrsätzen*. Nella quistione se Zenone abbia scritto più libri o uno solo, non ho qui occasione d'entrare.

(102) Vedi n. 96.

(103) Di quello che dico qui, nessuna miglior prova che il luogo di Senofonte: *Mem.* IV, 5, 12: ἔφη (Socrate) ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ
δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ
βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα κ. τ. λ.

(104) Ciò appunto mi pare che voglia dire Aristotele nel luogo dei sofistici Elenchi, citato nella nota 101.

(105) Zeller, *op. cit.* I, p. 497.

(106) Aristol. *Soph. el.* (Top. IX), 34 pr.: Ἐκ πόσων μὲν οὖν καὶ ποίων γίνονται τοῖς διαλεγομένοις οἱ παραλογι-
σμοί καὶ πῶς δείξομέν τε ψευδόμενον καὶ παράδοξα λέγειν
ποιήσομεν, ἔτι δ' ἐκ τίνων συμβαίνει ὁ συλλογισμός, καὶ

πῶς ἐρωτητέον καὶ τίς ἡ τάξις τῶν ἐρωτημάτων, ἔτι πρὸς τί χρήσιμα πάντες εἰσὶν οἱ τοιοῦτοι λόγοι καὶ περὶ ἀποκρίσεως ἁπλῶς τε πάσης καὶ πῶς λυτέον τοὺς λόγους τοὺς συλλογισμούς, εἰρήσθω περὶ ἁπάντων ἡμῖν ταῦτα. Così Aristotele conclude il suo lavoro sugli Elenchi sofistici, dei quali ho tradotta e pubblicata la prima parte in appendice all'Eutidemo. Si vede nel riassunto suo, da quante parti e sotto quanti aspetti egli avesse attaccato e scoperto il ragionare falso dopo avere analizzato e spiegato la forma del ragionare vero. Noi non possiamo determinare in che anno egli scrivesse gli elenchi sofistici: ma è bene ricordare ch'egli visse dal 384 al 322 a. C.; e comparare a questa data quelle che seguono: Zenone Eleate f. circa 464; Protagora n. 480, m. 411; Giorgia a. C. 483, m. c. 375; Prodico f. c. 430: Socrate n. 468, m. 399: Platone n. 427, m. 347. Di dove si trae che l'arte del disputare sciolta da freno si può calcolare dal 30.° anno di Protagora, 450, sino al 30 anno di Socrate, 438, cioè di un 12 anni, senza però ritenere che perciò in un così breve tempo si esaurisca, giacchè dura, come si vede dai dialoghi di Platone accanto alla dialettica di Socrate tutto il tempo della vita di questo e anche dopo; la dialettica si può contare che fiorisse dal 30.° anno di Socrate, 438, sino al 30.° anno di Aristotele, 354, cioè un 84 anni; poi seguisse la sillogistica, di cui Aristotele si dice a ragione inventore.

(107) Zeller, I, p. 861.

(108) 17 A.

(109) *Theaet.* 164 C.

(110) *Soph.* 232 B: e il proprio dell'arte è di esser tale περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν.

(111) Zeller, l. c. p. 910.

(112) 15 D.

(113) Xen. *Mem.*. IV, 6, 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέπωποτε ἔληγε; πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἴη διελθεῖν.

(114) Aristot. *Met.* XIII, 4, 1078 B 18 s. Σωκράτους περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γαρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατο πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον,

οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος), ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει· ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν... δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.

(115) Xen. *Mem.* IV, 6, 13: εἰ δέ τις αὐτῷ περὶ τοῦ ἀντιλέγοι... ἐπὶ ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον. E più in là, 14: οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές.

(116) Xen. *Mem.* IV, 6, 1: Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι, τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν.

(117) Xen. l. c. 15: ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι τοῦ λόγου.

(118) τὸ τί ἐστίν, come Aristotele dice: vedi n. 114. τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους: vedi la n. stessa. L'Heyder, *Kritische Durstellung u. Vergl. der Aristot. u. Hegelsch. Dialetik*, inserisce tra le parole di Senofonte citate nella n. 117 dopo la parola ἐπορεύετο questa dichiarazione: «il più generalmente ammesso è, come il risultato della più generale esperienza, il punto di partenza dell'induzione» *das am meisten anerkannte ist, als das Resultat der allgemeinsten Erfahrung, Ausgangs punkt der Induction.* Io direi il punto d'arrivo: giacchè il più generalmente ammesso è il vero, che è espresso dalla definizione, come appunto dice il Brandis, *Rhein. Mus.* l. 1. p. 146, in un passo che l'Heyder cita, e loda come quello che coglie affatto nel segno. Del resto, che questo fosse il campo delle induzione Socratica è detto da Cicerone de *invent.* I, XXXI, 51: Inductio est oratio, quæ rebus non dubiis captat adsensionem ejus, quicum instituta est: quibus adsensionibus facit ut illi dubia quædam res, propter similituden earum rerum, quibus adsentit, probetur... Hoc modo sermonis plurinum Socrates usus est; da Quintilliano *Inst. orat.* V. 11: illa (*sc.* inductio) qua plurinum Socrates est usus hanc habuit viam; cum plura interrogasset quæ fateri adversario necesse esset, novissime id de quo quaerebatur, inferebat, cui simile concessisset. Id est inductio: da Diogene Laerzio, III, 53 s.

ποιούμενος δὴ τὰς ἀποδείξεις πλείστῳ χρῆται τῷ τῆς ἐπαγωγῆς τρόπῳ. Io non entro qui nel decidere sin dove questi tre autori e altri distinguessero l'induzione della similitudine e dell'analogia; forse in Socrate stesso la distinzione non era in tutto ben chiara.

(119) Come ben dice lo Zeller, *op. cit.* p. 94, 2; *die* λόγοι ἐπακτικοί *sind das Mittel um die allgemeinen Begriffe zu finden wesshalb Aristoteles mit Recht anderwärts* (*Met.* 1, 6, 987 B 1; XIII, 9, 1086, B 3: *part. anim.* I, l. 642, a. 28) *das Suchen der allgemeinen Begriffe oder des Wesens der Dinge allein als das eigenthümliche philosophische Verdienst des Socrates nennt.*

(120) Così Aristotele, *Top.* I, 12, 105 A, B: Ἐπαγωγὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθ'ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. *Analyt. post.* 1, 18. 81 B 1: Ἔστι δ'ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ'ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος.

(121) *Analyt. pr.* II, 23. 81 A, 40: Ἅπαντα πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ δι' ἐπαγωγῆς, *Analyt. poster.* I, 18... Μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει.

(122) Aristot. *Met.* XIII, 9, 1086, B 2 H: τοῦτο δέ... ἐκίνησε Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ'ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας κ. τ. λ. Ivi, 4, 1078, B 30.

(123) Vedi n. 102. È quel medesimo, che Platone, *Phaedr.* 265 dice κατὰ εἴδη τέμνειν.

(124) συζητεῖν: Zeller, *l. c.* 104 n. 2.

(125) *Men.* 75 D: δεῖ δὲ πραότερον πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον, μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος.

(126) I tedeschi, lo Zeller, p. c., e lo Steger *Plat. Stud.* I, p. 53, traducono συναγογή per *Begriffsbildung*, *formazione del concetto*: io dubito che la traduzione sia retta. Già queste due parole sono come tecniche di raro uso in Platone, anzi non credo, che si trovino se non nel Fedro, 266 B: τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ω Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵν' οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν. In questo si vede che la συναγωγὴ segue la διαίρεσις, non precede come dovrebbe fare, se significasse quello che i Tedeschi vogliono. A me par che valga la ricomposizione dell'organismo del concetto dopo il discioglimento che n'è stato fatto dalla di-

visione, la sintesi dopo l'analisi; le quali due parole avrei usate, se non mi paresse bene di causare in Platone tutto ciò che sa troppo di scolastico. La parola *riconduzione* è di mio conio; ma ha il vantaggio di essere apparentata con *induzione*, come συναγωγή con ἐπαγωγή. È incommodo l'uso di una parola insolita; ma è commodo che i significati simili sien riprodotti con suoni simili.

(127) διαιρέσεως 15 A.

(128) 14 D.

(129) 14 E: τό τε ἓν.... πολλά ἐστι καὶ ἄπειρα καὶ τὰ πολλά.... ἓν μόνον

(130) Così va inteso 15 B: περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις, dove διαίρεσις esprime il processo della divisione detto dianzi, n. 123. Lo Schütz, *Opusc.* p. 134, che voleva aggiungere καὶ avanti a μετά, e interpretava διαίρεσις *disceptatio*, non ha inteso bene; meglio lo Stallbaum: σπουδὴ quæ utitur διαιρέσεως adiumento et consilio. Non è necessario inserire col Badham un δὲ dopo μετά; basta mettere la virgola dopo σπουδή.

(131) Vedi n. 119; e *Met.* XIII, 4, 1078, B, 30: Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσαγόρευσαν.

(132) Vedi n. 11.

(133) *Phaedr.* 265 E: τὸ πάλιν εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον... 266 B: καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μή, προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.

(134) *Soph.* 253 D: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι...; οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾷν, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

(135) *Rep.* VII, 532, A: ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν κἂν μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ

νοητοῦ τέλει... Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς:

(136) Vedi n. 139.

(137) *Polit.* 287, C: κατὰ μέλη τοίνυν αὐτὰς οἷον ἱερεῖον διαιρώμεθα, ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν· δεῖ γὰρ εἰς τὸν ἐγγύτατα ὅ τι μάλιστα τέμνειν ἀριθμὸν αεί. Esempii di bipartizione (dichotomia) lungamente sviluppata dà il Sofista (218, D — 231, E. 235, B s. 264, C s.) e il Politico 258, B, 267, C. 279, C. s.

(138) 16 C. — 17 A.

(139) *Phædon*, 101 D: τι ἱκανόν. *Rep.* VI, 511 B; τοῦ ἀνυποθέτου. L'Heyder, *op. cit.* p. 83: *Auch insofern wird sie als solche (hypothese) zu betrachten seyn, als sie nach oben zu selbst wieder eine Ableitung aus nach höher liegender Annahmen und endlich aus dem vollkommen Genugsamen, keiner Ableitung bedürftigen, verlangt.* Questa, mi pare, sfugga allo Zeller, l. c. p. 521, il quale intende solo sotto un altro aspetto il valore dell' *insupposto* in Platone.

(140) *Parm.* 135 C: χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι. Vedi *Phaed.* 101 D: *Meno*, 86, E; *Rep.* VII, 534, B.

(141) Vedi n. 132 ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων. *Rep.* VI, 511, B: αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος.

(142) Vedi n. 132: τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει.

(143) *Rep.* VI, l. c. τμῆμα τοῦ νοητοῦ... οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται, VII, 532 A: διὰ τοῦ λόγου. *Phil.* 58 A. ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρτηται. Alle quali parole non dà lo Stallbaum tutto il peso che hanno: tutti quelli, che hanno punto di mente, devono riconoscere la supremazia della dialettica, perchè la νοῦς n'è l'istrumento. Essa possiede τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως.

(144) Vedi Zeller, l. c. p. 602.

(145) 15 A, B: 54 C.

(146) *Symp.* 211 A.

(147) 58 A, C.

(148) 58 A, πᾶσαν... γνοίη.

(149) 58 C. τὸ σαφὲς καὶ τἀκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον.

(150) λόγον ἑκάστου λαμβάνειν τῆς οὐσίας. Zeller, l. c. 518 n. 1.

(151) *Soph.* 253 E: ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

(152) N. 114.

(153) Altrove, *Phys.* II, 2, 194, A 20: ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο.

(154) *Top.* I, 1, 100 A, 30: διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος.

(155) *Met.* IV (Γ) 2, 1004 B, 35: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ σοφία γνωριστική.

(156) *Top.* I, 1, 100 A 27: Ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ ἢ ἐκ τοιούτων, ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν. Vedi Trend. *Elem. Log. Aristot.* (1845) ad § 33, p. 101.

(157) Della dialettica in altre scuole socratiche non m'è parso necessario di discorrere, perchè nel Filebo non vi s'accenna. L'ho fatto e lo farò altrove. Nel Filebo la dialettica è opposta alla sofistica e all'eristica nei modi e luoghi che s'è detto.

(158) Il Grote, *op. cit.* p. 563, ha una utile osservazione: « La generale necessità di una classificazione sistematica — di generalizzazione e specificazione, o subordinazione di specie e sottospecie, come condizione di riconoscere qualsisia esteso gruppo d'individui — non richiede nessun difensore ai giorni nostri. Ma era altrimenti ai tempi di Platone. Allora non esisteva nessun corpo di scienze, distribuito e classificato, a cui egli si potesse appellare, come a esempio. Le illustrazioni, cui egli stesso si riferisce qui, del linguaggio e della musica, come ordinamenti sistematici di suoni vocali, erano così nell'uno come nell'altra, il prodotto di analogia empirica e di crescenza inconsapevole, implicanti poco di principio o di teorica predeterminati ». Mi fermo qui; quantunque quello che segue, non è detto men bene.

(159) Bisogna bene calcare la frase del testo: 16 C: φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Il Grote traduce bene: *All things said to exist are composed of Unity and Multitude, and include in them a natural coalescence of Finiteness and Infinity.*

(160) 15 A.
(161) 25 A.
(162) 16 D.
(163) 18 A.
(164) 16 D: εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν.
(165) 18 D s. — 20 B.
(166) 20 C.
(167) 25 C.

(168) Il πέρας è detto questa seconda volta, 24 A, anche πέρας ἔχον. Lo Zeller, *op. cit.* I. p. 300, n. 1, osserva bene, che questa denominazione può stare in luogo di quella, perchè ciò che è termine, non potrebbe esser termine, senza aver termine anch'esso. Così Aristotele, *Met.* I, 5, 985 a 15 chiama πεπερασμένον ciò che Met. I. 8. 990 A. 8. XIV, 3, 1091, A. 18, chiama πέρας.

(169) 24 C: οὐκ ἐᾶτον εἶναι ποσὸν ἕκαστον... τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον.

(170) 25 C: θερμότερον καὶ ψυχρότερον, σφόδρα καὶ ἠρέμα, ξηρότερον καὶ ὑγρότερον, θᾶττον καὶ βραδύτερον, μεῖζον καὶ σμικρότερον, che son tutti τῆς τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον δεχομένης φύσεως.

(171) 25 D.

(172) Questa è la dimanda che Platone si fa 25 D, nelle parole: Ἣν (τὴν τοῦ πέρατος γένεσιν) καὶ νῦν δὴ δέον ἡμᾶς, καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου συνηγάγομεν εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς συναγαγεῖν, οὐ συνηγάγομεν... τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται. Le quali ultime non voglion dire, come lo Stallbaum, *h. l.*, traduce; *haec utraque si coniunguntur, etiam illa fit perspicua;* bensì, l'*haec utraque si in unum colligimus*, cioè se troviamo il concetto unico dell'una e dell'altra: l'aveva trovato soltanto della prima.

(173) Zeller, *op. cit.* I, p. 287.
(174) Stob. *Ecl. Phys.* I, 1. 2.

(175) Id. I, 22, 7. Il luogo non si può dire che sia in tutto chiaro. Ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον οὐκ ἂν εἴη. Ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα, οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. Δηλοῖ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν

ἐκ περαινόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται. Lo Stallbaum, *Phil.* 2.ª edit. p. LX, osserva che « quod post ἄπειρα δεῖ μόνον οὐκ ἂν εἴη subjiciuntur haec; ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων-καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη: vix ita scriptum fuisse videtur a Philolao nisi quibusdem verbis interectis. Quid enim? Quis tandem inde, quod omnia aut ex infinito aut e finito aut ex utroque simul enata sint, nullis allatis rei argumentis primum atque secundum fieri non posse, atque nonnisi tertium restare continuo colligere sustinebit? Apparet, opinor, hic quaedam intercidisse, in quibus, cur rerum natura non e solo infinito aut finito oriri potuisset, fuit demonstratum ». Nel quale parere consente altresì il Boeck, *Phil.* p. 45; ma a me non par di consentire. Filolao, dicevo, afferma, non dimostra. Prima fa una divisione, non altro che logica e astratta delle cose; sono tutte o finienti ovvero infinite e finienti ovvero infinite. Poi, afferma che infinite soltanto non potrebbero esistere: il che s' intende; giacchè il fine soltanto fa a che la cosa sia. Poi aggiunge, che poichè nè elementi finienti tutti, nè elementi infiniti tutti possono far esser le cose, bisogna che a farle esistere gli uni e gli altri cooperino: giacchè da finienti vengono i finienti, da infiniti gl' infiniti, e da quegli e questi insieme i finienti e gl' infiniti insieme. Sono affermazioni, ch' è lecito non trovar chiare, ma che si collegano abbastanza.

(176) *Met.* I. 8, 989 B 29.

(177) *Phys. Ausc.* III, 4, 203, A 15.

(178) Platone usa, per esprimerli, diverse formole: πλέον καὶ ἔλαττον, μεῖζον καὶ σμικρότερον, μᾶλλον τε καὶ ἧττον, e le mescola con altre più determinate: σφόδρα καὶ ἠρέμα, θερμότερον καὶ ψυχρότερον, ξηρότερον καὶ ὑγρότερον etc.

(179) *Met.* I, 6, 987 B 26.

(180) Δυὰς ἀόριστος, dalla quale e dell' uno risulta il numero. *Met.* XIII, 8, 1083 B 36. *Met.* XIV, 1. 1087, A, 4 s.

(181) Philol. Fr. 2, B, Stob. I, 456: ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' αμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον.

(182) Theo., *Math.* p. 30: 'Αριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθα-

γρικῷ τὸ ἓν φησιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσεοιν μετεῖχε· συμφέρεται δὲ τούτοις καὶ Ἀρχύτας.

(183) *Phys.* III, 4, 203 A 6.

(184) Potrei citar molti; ma mi basti qui per tutti lo Zeller, *op. cit.* II. p. 628 s., che, del resto, è di opinione contraria alla mia.

Sul soggetto di questo capitolo il Poste nella sua edizione del Filebo ha una lunga nota, p. 149-166 in appendice, ma non tutta chiara.

(185) 16 B: ποθὲν ἐκ θεῶν ἐῤῥίφη. 23 C: τὸν θεὸν ἐλέγομέν που.

(186) 20 B: μνήμην τινὰ δοκεῖ τίς μοι δεδωκέναι θεῶν ἡμῖν... λόγων ποτέ τινων πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐγρεγορώς.

(187) 20 C: τῶν δέ γε εἰς τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἡδονῆς οὐδὲν ἔτι προσδεησόμεθα.

(188) 20 B — 23 A.

(189) 23 A: ἐὰν ἤδη καὶ μὴ τὴν ἀκριβεστάτην αὐτῇ προσφέροντα βάσανονκτλ.

(190) 14 C: 23 C.

(191) 23 C: τὸν θεὸν ἐλέγομεν που.

(192) 23 D.

(193) 23 D: οὐ μὴν οἶμαι γε ἐν τῷ νῦν.

(194) 25 B: Θεὸς μὲν οὖν κτλ.

(195) 26 D: τρίτον φάθι με λέγειν... τὸ τούτων ἔγγονον απαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.

(196) 26 E: ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει.

(197) 27 A: τὰ τρία sono tutti insieme τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.

(198) 27 E: καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον.

(199) 28 A: οὐκ ἂν ἀσεβοῖμεν.

(200) 30 D: ἀεὶ νοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει.

(201) 30 B: οὐδαμῶς τοῦτο γ' ἂν λόγον ἔχοι.

(202) 31 B: ἐν ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ διὰ τί· πάθος γίγνεσθον.

(203) 31 B: λύπης δ'αὖ χωρὶς τὴν ἡδονὴν οὐκ ἂν ποτε δυναίμεθα ἱκανῶς βασανίσαι.

(204) 31 B — 32 B.

(205) 32 B: τοῦτο.... ἕν εἶδος.

(206) 33 B: οὐκοῦν οὕτως ἂν ἐκείνῳ γε ὑπάρχοι. Non par necessario col Badham, p. VII, leggere οὗτος.

(207) Non dimenticate dall'anima, come in greco si può credere, per la derivazione di λήθη da λεληθέναι che vale anche *ascondersi*, *essere ascoso*.

(208) Si osservi, come 34 B ἀνάμνησις è distinta da μνήμη, e 34 C gli stessi fatti son chiamati ἀναμνήσεις καὶ μνήμας; il che si spiega o perchè in questo secondo luogo si parli con meno proprietà o perchè al plurale μνήμαι si annettesse un uso men proprio che al singolare μνήμη.

(209) 35 D: Διψῆν ἄρα ἡμῶν τὸ σῶμα ἢ πεινῆν ἤ τι τῶν τοιούτων πάσχειν οὐδαμῇ ὁ λόγος αἱρεῖ. Queste parole non mi paiono intese bene generalmente: p. e. non dal Badham p. VIII.

(210) 35 D — 36 C.

(211) 36 C — seg.

(212) Euthyd, 283 E. Vedi il mio Proemio.

(213) Arist. *Metaph.* V, 29, 1024 B 33; e altre testimonianze in Zeller, *op. cit.* p. 256 n. 1.

(214) Così snocciola l'argomentazione lo Zeller, l. c.; ma io stesso ne ho nel l. c. discorso a lungo.

(215) Nelle scuole sofistiche si era già l'argomentazione contro la possibilità di dire il falso sviluppata da sè indipendentemente dalla dottrina di Antistene? Lo Zeller, l. c., inchina a credere di no; a me parrebbe di sì. L'argomentazione di Eutidemo non prende le mosse dalle premesse di Antistene, come le formola Alessandro dietro Aristotele: ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἕνα ἑκάστου λόγον εἶναι.

(216) Invece, Euthyd. 286 C: ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστι... οὐδὲ δοξάζειν.

(217) 36 C D.

(218) 37 A — 37 B.

(219) Vedi n. 3 al dialogo.

(220) 38 C κρίνειν.

(221) 32 C.

(222) 38 B — 39 E.

(223) 40 A: λόγοι... καὶ δὴ... φαντάσματα ἐζωγραφημένα.

(224) 39 E — 41 C.

(225) 34 B. seg.
(226) 42 B.
(227) 41 B — 42 C.
(228) 41 A.
(229) 34 C.
(230) 42 C — 47 D.
(231) 47 D — 50 E.
(232) 51 B.
(233) P. 91 e seg.
(234) 51 A.
(235) 91 B — E.
(236) 52 A — B.
(237) 45 D.
(238) 24 A.
(239) 52 C.
(240) 52 D: Τί ποτε χρὴ φάναι πρὸς ἀλήθειαν εἶναι.
(241) 26 D.
(242) 52 E — 53 C.
(243) 53 C — 55 C.
(244) 13 E s.

(245) Lo Stallbaum a q. l. ed altri paiono ritenere, che il proprio fine di Platone in questa parte del dialogo sia fare una divisione delle scienze; nel che, credo, errino: il fine è mostrare quale sia la cognizione pura, come ha mostrato quale sia il piacere puro. Del rimanente nella gradazione stessa non v' ha dubbio: « Primum locum tribuit philosophiae atque dialecticae; secundum concedit disciplinis mathematicis purioribus; quartum iis artibus operariis, quae ope et adiumento artium mathematicarum utuntur: quintum denique iis omnibus, quae diligentia et accuratione mathematica prorsus carent atque solo usu exercitatione collecto continentur ».

(246) Vedi la n. a q. l. Non credo che περὶ τὰ μαθήματα 55 D, si debba intendere delle *matematiche*; quantunque nel prosieguo tra le arti o scienze si distinguano le tre, che possono prendere questo nome.

(247) 55 D, περὶ παιδείαν καὶ τροφὴν « Queste parole, annota il Badham, devono esser prese insieme come costituenti un termine solo. Occorrono di frequente in questo uso, giacchè includono l'insieme dell'educazione, essendo le correlative della μουσική e della γυμναστική. Si oppongono qui alle arti produttive (non meramente

alle meccaniche nel senso più basso) che son prima nominate sotto il nome di δημιουργικόν e son chiamate poi χειροτεχνικαί.

(248) 55 C — 59 D.

(249) 22 A.

(250) 60 A.

(251) 60 B, C.

(252) 64 B.

(253) 60 E: οὐδὲν δεῖ ταὐτά γε πολλάκις ἐπερωτᾶν.

(254) 61 B: ἐν τῷ μικτῷ.

(255) 61 E: τἀληθέστατα τμήματα ἑκατέρας.

(256) 62 A: λόγον ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν.

(257) 62 B: τὴν ὁδὸν ἑκάστοτέ ἐξευρήσειν οἴκαδε.

(258) 56 A.

(259) 62 C εἴπερ γε ἡμῶν: ὁ βίος ἔσται καὶ ὁπωσοῦν ποτὲ βίος.

(260) 64 A.

(261) 63 A.

(262) 64 A: τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναι ποτε μαντευτέον. Si osservi τῷ παντί: ne riparlo più in là.

(263) 44 C.

(264) 29 E — 30 A: τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον.

(265) Che è la ragione per la quale i Megarici dicevano che il bene fosse l'uno.

(266) Vedi *Rep.* VI, 506 a, luogo che illustrerò a suo tempo. Chi vuole, può riguardare ciò che ne scrive lo Stallbaum, 1 ed. p. lxxxvij s.

(267) 64 B: Ὧι μὴ μίξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτ' ἁπλῶς γίγνοιτο, οὐδ' αν γενόμενον εἴη.

(268) 53 B: καθαρὸν λευκὸν... κάλλιον καὶ ἀληθέστατον.

(269) 64 C D: μέτρου καὶ τῆς ξυμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα ἡτισοῦν καὶ ὁπωσοῦν ξύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπολλυσι.

(270) *Tim.* 132, *Soph.* 228 A.

(271) Alla domanda di Socrate Protarco risponde: Δῆλον μέν, ὅμως δ' οὖν τῷ λόγῳ ἐπεξελθεῖν βέλτιον e cotesto ἐπεξελθεῖν λόγῳ consiste nel fare le dimande una a una, anzichè tutte e tre insieme. E nel risponderci Protarco abbonda nel senso di Socrate, e fa risposte così esplicite, che più non potrebbe questo stesso desiderare.

(272) 65 C.

(273) 66 A.

(274) 64 D. seg.

(275) 64 C: τιμιώτατον.

(276) Ivi: μάλιστ' αἴτιον εἶναι δόξειεν.

(277) 66 C: τὸ μέτριον.

(278) Ivi: τὸ καίριον. Vedi il Poste a q. l.

(279) Le difficoltà di questo luogo che non son poche son tutte dichiarate nell' appendice.

(280) 66 B.

(281) 66 C: κινδυνεύει.

(282) 62 E.

(283) 67 B.

(284) Per es. 41 A.

(285) Per es. il posto dei piaceri necessari.

(286) Lo Stallbaum che di tratto in tratto dà nel vuoto per voler trovare tutto maraviglioso, dice: *Nec vero difficile est intelligere quid Protarchus adhuc desideret. Putaverat enim, Socratem etiam de reliquarum voluptatum pretio expositurum esse. Quod tamen sapientissime ab eo omitti, ex iis perspicuum erit, quae paullo ante ad* p. 66, A *disputavimus.* Dove in verità non si sa che cosa abbia disputato. Le induzioni tratte dalla chiusa del dialogo, che questo non sia finito o dovesse esser seguito da altri o non sia genuino, non hanno fondamento, e sono tutte uscite dai cervelli tedeschi, che se hanno virtù, hanno anche vizii, e mostrano talora una pedanteria chiusa a ogni luce di arte libera e simpatica, in singolar contrasto col genio di Platone.

(287) Non vedo ragione di negare col Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate* (Berlin, 1854), p. 112, che Aristotele stesse a scuola di Platone, come Apollodoro riferisce (Diog. Laert. V, 19), venti anni. Se anche non si vuol ritenere, che gli anni di scuola fossero stati appunto venti, tutto, mi pare, prova, che Aristotele, se l'ingegno indipendente l'ha portato, dove a correggere, dove a contradire il pensiero del maestro, prende pur sempre le mosse da questo, nè sempre, come lo troviamo noi esposto negli scritti, ma altresì, com'egli l'ha sentito esporre a parole.

(288) 20 C.

(289) *Eth. Nic.* I, 1. 1094 A 1.

(290) Ivi, 18.

(291) 21 D.

(292) *Eth. Nic.* X, 2, 1172, B, 28.

(293) Il luogo, ivi I, 5. 1097, B, 14, è molto difficile, è stato ed variamente tradotto, ma il senso non me ne par dubbio. Eccone il testo: « τὸ δ'αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι. ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην· συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν. ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἱρετώτερον ἀεί. Vedi a q. l. la nota del Grant, *The Ethics of Aristotle*, London, 1874, I, p. 445 s. e Ziegler, *Gesch. der Ehik*, I. p. 107 e nota p. 292

(294) Ivi, 5: τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.

(295) 64 A s.

(296) *Eth. Nic.* I, 4, 1096, A, 11, 1.

(297) Come, del resto, aveva già detto Platone *Republ.* X, 595 C: ἀλλ'οὐ πρό γε τῆς ἀληθίας τιμητέος ἀνήρ. Forse di qui l'adagio latino: *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Pur troppo, accade assai spesso, che si respinga la verità, perchè si respinge l'uomo che l'ha detta.

(298) *Eth. Nic.* I. 4, 1096, B, 8: περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἔστω λόγος. E più innanzi, 30: ἀλλ' ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον.

(299) Ivi, 32.

(300) 65 A.

(301) Vedi Grant, *op. cit.* I, p. 251.

(302) Ivi.

(303) Ivi.

(304) Da mostrarlo altrove.

(305) *Eth. Nic.* II, 2, 6, 1104 A 13: δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς χρῆσθαι. Tanto è vecchio un principio metodico, che vediamo spesso citato come modernissimo.

(306) II, 5, 1106, 1106 A, 29.

(307) Ivi, II, 1106, B, 5. Ivi, 1106, B, 5 ἐπιστήμων: il senso ovvio della parola è *sciente*; ma bisogna riguardare agli esempi.

(308) *Eth. Nic.* II, 6, 15.

(309) 11 A: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς.

(310) *Phaed.* 79 D: ὅταν δέ γε αὐτὴ (ἡ ψυχὴ) καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται. Vedi ivi 69 B. *Theaet.* 176 A.

(311) *Eth. Nic.* VI, 13, 1144, B, 21 La modificazione che fa poi, che debba cioè essere, non solo κατὰ τὸν λόγον, ma μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, non ha importanza qui.

(312) Grant *op. cit.* p. 194: *it deals with the contingent, and not with the absolute.*

(313) Lo stesso, p. 195.

(314) *Rhet.* I, 11, 1369 B, 33: ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον. Vedi *Tim.* 64 D. e *Phil.*

(315) 1174, B, 23.

(316) 35, A.

(317) *Eth. Nic.* X. 3, 6, 1173 B, 12: γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἥδοιτ' ἄν τις.

(318) Ivi, VII. 14, 7: Λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἡδέα τὰ ἰατραίνοντα· ὅτι γὰρ συμβαίνει ἰατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένοντος ὑγιοῦς πραττοντός τε, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι.

(319) Ivi, X, 4, 9.

(320) Ivi, X, 4, 11.

(321) Ivi, X, 2: ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γένοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.

(322) Ziegler, *op. cit.* p. 108.

(323) *Phil.* 67, B.

(324) Ivi, 65, B.

FILEBO
O DEL PIACERE

Persone del dialogo

FILEBO
PROTARCO
SOCRATE

e altri uditori

SOMMARIO

PARTE PRIMA

I. Posizione della quistione. Protarco si surroga a Filebo nella conversazione, e si obbliga in sua vece a sostenere che bene per tutte le creature sia il godere, contro Socrate che invece sostiene esser bene l'intendere. Che sia il godere e che l'intendere, non si definisce; anzi si vuole, che non si prenda con soverchia precisione l'una e l'altra parola e in ciascuna si comprenda quel complesso di passioni o d'azioni, che in genere indicano. (11, B-D).

II. Però, quella che si cerca, è sempre una disposizione di animo, che renda felice l'uomo; si controverte soltanto quale essa sia, se quella del godere o quella dell'intendere. Ora, quando se ne ritrovasse un'altra che al fine della felicità paresse conferire di più, non si dovrebbe più dire che l'una di quelle due renda felice l'uomo; ma bensì che il godere prevalga sull'intendere o viceversa questo su quello secondo l'uno o l'altro avrà maggior parte nella vita in cui cotesta terza disposizione avesse luogo (11, D-E — 12 B).

III. Socrate comincia l'analisi delle due nozioni; e di quella di *godimento* per la prima, di cui avverte a quanti diversi godimenti si applichi. Al che Protarco obbiettando che pure godimenti son tutti, Socrate risponde che son però diversissimi l'uno dall'altro. Se

non che Protarco persistendo a volerne considerar piuttosto la qualità comune che le diversità, Socrate, per ismuoverlo, lo chiama a considerare che anche nell'intendere succede il medesimo, cioè che vi siano più e diversi modi d'intendere, quantunque siano intendere tutti (12 B — 13 B).

IV. Da questa osservazione, che così il godere come l'intendere, quantunque l'uno e l'altro appaia una sola e medesima cosa, pure racchiudano una pluralità e diversità in sè, Socrate s'eleva alla generalità della coesistenza nelle cose della unità e della moltiplicità, duplicità che genera quistioni infinite e dispute di ogni sorta. Questa duplicità nelle unità sensibili e soggette a nascere e a perire non ha oramai nessuna difficoltà a essere intesa e ammessa; ma n'ha molta, se si tratti non di un oggetto reale, ma della sua idea. L'uomo, p. e., che tocchiamo, è facile a concepire che sia uno e molti, cioè, essendo pure uno, capace di molte e diverse qualità, oppure composto di molte e diverse membra; ma come una molteplicità qualsisia si possa ritrovare nella idea stessa dell'uomo, ciò si dura fatica ad intendere. Primo punto, si dubita se tali unità ideali esistano; poi, come si ritrovino nei reali, se sparse tra tutti, o tutte in ciascuno (13 C — 15 C).

V. Questi dubbi però non sono sciolti qui direttamente; bensì Socrate procede, assenziente Protarco, a esaminare come la unità e la moltiplicità coesistano; giacchè di saperlo la curiosità è molta, e la difficoltà di concepirlo è stimolo di controversia a tutti. Ora, ciò che preme, è intendere in che la moltiplicità consista. E s'intende, quando si avverta, che ciascuna unità ideale o sensibile si può considerare come una e molteplice; perchè ha in sè *fine*, in quanto cosa o idea, o meglio in quanto tal cosa e non altra, e *infinità*, in quanto di cose o idee, che ne riproducono una, ve ne ha infinite. P. e. l'uomo è sempre quella tal cosa o idea, ma di uomini ve ne hanno infiniti. Se non che ciò non basta; bisogna inoltre cercare e sapere quante sorti di uomini vi sono, bianchi, neri, piccoli, grandi etc. E questa è la moltiplicità che importa; il numero di classi o specie che tramezzano tra l'uno e l'infinità. Non procedono a norma di scienza quelli che non si curano di questa classificazione

intrinseca a ciascun *uno*, e dall'*uno* soltanto agl' infiniti, dall' uomo cioè agli uomini, senza avere prima studiato, quante qualità, specie, sorti di uomini vi sono. Il che Socrate esemplifica colle classificazioni di suoni articolati o lettere, e con quelle dei suoni musicali. Nelle une e nelle altre allora uno si mostra abile in grammatica o in musica, quando sa, quali e quanti essi sono, pure essendo tutti suono e potendo di suoni essercene infiniti (15 D — 17 E).

VI. Del qual discorso Protarco si mostra molto contento, ma Filebo obbietta, che non sa a che proposito sia stato fatto. Socrate, dopo spiegato di più l'uso della classificazione nelle lettere, mostra loro, come le considerazioni sulla unità e moltiplicità coesistenti nelle cose o idee si applicano al proprio soggetto della lor conversazione. Godimento è una cosa; intendere è una cosa anch'essa: rispondono l'uno e l'altro a una idea; pure di godimenti e d' intellezioni ve n' ha infiniti; ora, non basta sapere, che ve n'hanno tanti; bensì bisogna anche sapere in quante specie si distinguano gli uni e le altre. Se non che questo Protarco professa di non saperlo: e dichiara, che Socrate è obbligato a dirlo lui. Il che Socrate schiva; e per isciogliere il problema, che si discute, prende altra strada (18 A — 20 C).

VII. La quistione, se il godere o l'intendere sia il bene, suppone che o quello o questo debba essere il bene, ma potrebbe essere che non fosse nè quello nè questo, bensì una terza cosa. Socrate ha sentito dire appunto, che sia una terza cosa. Per sapere, del resto, che mai sia il bene, bisogna fissare alcuni caratteri propri suoi ai quali si possa riconoscerlo. Ora, uno è questo che il bene sia da ogni parte perfetto; l'altro che chi l'ha conseguito, gli basti; il terzo che sia il desiderato di tutti. Ebbene, si giudichi a questa stregua il godere e l'intendere, e, per far retto giudizio, il godere senza intendere e l'intendere senza godere. Socrate se n'appella a Protarco stesso: e questi confessa che nè la vita in cui avesse luogo godere senza intendere, nè quella in cui fosse intendere senza godere, sarebbe felice, cioè avrebbe conseguito il bene, bensì quella in cui si godesse e s'intendesse insieme. Con che così il godere come l'intendere sono sbalzati dal primo posto, cioè esclusi dall'essere

l'uno o l'altro il bene; ma resterebbe ancora, come si è detto a principio, a ricercare a quali dei due spetti il secondo, cioè se nella vita in cui s'intende e si gode, l'intendere dia norma e prevalga, ovvero il godere. (20 D — 22 E).

VIII. Il quale ulteriore esame Socrate vorrebbe scansare o finge di volere, ma Protarco lo richiama ai patti; cioè, che la conversazione non deva finire prima che la trattazione della quistione proposta non sia esaurita. La discussione, dunque, verte ora su questo punto, se l'intendere o il godere meriti il secondo posto o premio; giacchè il primo si è convenuto che non spetta nè all'uno nè all'altro. Ora, Socrate, per trovare una soluzione, muove da una ripartizione in astratto: che cosa, si domanda, ci può essere al mondo? Il fine e l'infinità, s'è già detto; poi il mescolamento di quello e di questa; poi la causa di questo mescolamento. Prima di procedere oltre, occorre determinare il carattere di ciascuno di questi quattro generi; e si comincia dall'infinità, la quale è esaminata, non in quanto discreta, cioè infinita di numero (τῷ πλήθει), ma in quanto continua, cioè infinita di grado nelle cose (τῷ μᾶλλον). È *infinito* tutto quello che è capace di più o di meno, di crescere o decrescere, e quindi incapace di quantità determinata, non avendo un quanto in cui resti fermo, ma un quanto di continuo crescente o decrescente, il caldo, p. e., e il freddo, il troppo e il troppo poco etc. *Fine* è invece il contrario: quello che è concepito in una proporzione stabile, di uguaglianza, di duplicità o altra simile; di misurato o commisurato; di fermo, infine, e di ripugnante al più e meno; il vero, p. e. il giusto, il bello e simili cose o concetti. Il *mescolato* dell'uno e dell'altra è tutto quanto si genera; giacchè quello che si genera, non è nè infinità nè fine, ma infinità retta e contenuta dal fine; niente si genera essenza, — niente, a dirla altrimenti, diviene ente, — se un sostrato per sè infinito non è vincolato da misura, se non è limitato da fine. La *causa*, infine, è ciò, per cui si genera ciò che si genera, ovvero diviene ciò che diviene ovvero si fa ciò che si fa (23 A — 27 C).

IX. Ora, poichè prima s'è ammesso, che una vita mista di godere e d'intendere valga meglio di quella fatta solo di godere o solo d'intendere, è chiaro che una vita

atta fa parte di quel terzo genere, cioè, del genere in
fine e infinità si mescolano, e questa è contenuto e
coscritto da quello. Invece, piacere e dolore che pos-
no a dismisura crescere e decrescere, appartengono sen-
fallo al genere dell'infinità. Se la mente e l'intendere
partengano al genere del fine, non si dichiara; piuttosto
n lungo giro Socrate mostra che appartengano al ge-
re della causa. E il lungo giro dipende da ciò, ch'e' si
ova che in noi la mente possa essere causa, dal che essa
causa nell'universo; e come noi di ogni elemento di que-
o abbiamo una parte in noi, così dobbiamo averla del-
anima, e per questa della mente; e, poichè l'anima e la
ente dispone e ordina il fine e l'infinità nell'universo,
osì anima e mente deve mescolarli, ordinarli, reggerli in
oi (23 A — 31 B).

X. Socrate continua così; poichè s'è detto a qual
genere appartengono il godere e lo intendere, si deve dire
ra come si generano. E prima si veda del piacere e del
dolore. Ora, innanzi tutto, quello e questo si generano
n un organismo corporeo; del quale la perturbazione è
dolore, la reintegrazione è piacere; il che si prova con
vari esempi. Ma si generano altresì — ed è una seconda
specie — nella sola anima; l'aspettativa, p. e., del piacere è
piacere; quella del dolore è dolore; pure in questa aspet-
tativa il corpo non ha parte. Mettendo ora da banda que-
sta aspettativa, — quantunque sia di grande interesse lo
studiarla, giacchè in essa sia piacere senza mescolanza di
dolore o dolore senza mescolanza di piacere, — esaminiamo
quei piaceri o dolori che provengono dal perturbarsi o
reintegrarsi dell'organismo corporeo; se questo non si per-
turbasse nè si reintegrasse, non avrebbero luogo tali pia-
ceri o dolori. A che serva questa deduzione si vedrà poi;
intanto si badi, che chi avesse scelto a fine della vita l'in-
tendere, potrebbe appunto viver così, scevro di piacere e
di dolore; che è forse come vivon gli Dei. Di qui si passa
a esaminare come si generino i piaceri e i dolori di sola
l'anima. La loro origine sta nella memoria; la quale è fa-
cile comprendere che cosa sia. Distinte le impressioni del
corpo in quelle che non toccano se non esso e quindi re-
stano insentite e quelle, che, arrivando sino all'anima, ne
sono sentite, si deve dire che la memoria è conservazione
di queste; giacchè ritien vive le sensazioni col ricordarle.

La reminiscenza ch'è diversa dalla memoria, ha luogo quando uno si richiami a mente con sola l'anima sensazioni che questa ha già sentite insieme col corpo, ovvero memorie smarrite. A comprendere i piaceri e dolori di sola l'anima, giova altresì considerare che cosa sia il desiderio e dove si generi (31 C — 34 C).

XI. Ora il desiderio è di cosa contraria a quella che si ha. Chi ha sete, desidera bere; o piuttosto, chi ha sete, sente una vacuità e desidera che la bevanda gliela riempia. Ha un vuoto e desidera un pieno. Ora, se è questo, non il corpo desidera, ma l'anima. Il corpo è quello in cui è il vuoto; l'anima che ricorda il pieno, è quella che ne concepisce il desiderio. Cosicchè a questo spetta altresì la condotta, l'imperio di tutta la creatura, che è menata dal desiderio. Ebbene, e' può accadere, che mentre il corpo ha il vuoto, l'anima ricordi, sì, il pieno e ne senta il desiderio, ma non ancora il pieno sia fatto: allora, la creatura sta nel mezzo tra il sentimento del vuoto ond'è affetta, e la memoria del pieno ond'è in desiderio; sicchè, se spera il pieno, sta nel mezzo tra un dolore e un piacere; se ne dispera, sta nel mezzo tra due dolori. Nel qual caso si può dare, che speri e disperi falsamente, cioè senta piaceri e dolori falsi. Ma si posson dare dolori e piaceri falsi (34 D — 36 E)?

XII. Protarco crede di no; piaceri e dolori son tutti veri, in quanto piaceri e dolori. Della quala affermazione Socrate si meraviglia, ricordando che almeno nelle pazzie, nelle demenze può ben succedere che uno creda di godere e non goda, creda di sentir dolore e non ne senta. Ma importa instituire più severa disamina: e questa è fatta col distinguere così nell'opinare come nel godere, il fatto dell'opinare e del godere, che ha sempre luogo, dal godere falso o vero, dall'opinare falso o vero e veracemente o no. Nè si può dire, che il piacere falso o vero non si dia, perchè il piacere e il dolore non ammettano qualificazioni, mentre l'opinione ne ammetta; giacchè tutti riconoscono, che vi siano piaceri e dolori grandi e piccoli, violenti e rimessi; e altresì malvagi e buoni, retti e non retti, come le opinioni; come potrebbe succedere che l'opinione erri, e il piacere o il dolore non erri circa quello di cui si prova piacere e dolore? Ma Protarco non se ne persuade; e Socrate insiste. Non

v' ha dubbio, dice che vi sia opinione falsa e vera. Ora, a questa opinione che può essere falsa e vera, segue di frequente il piacere e il dolore. Come mai quella può essere falsa o vera, e questi no? Vediamo il caso di uno che guardi di lontano: vede qualcosa accanto a un sasso sotto un albero; dice a sè medesimo, tirando a indovinare; è un uomo, ovvero, sbagliando, è un simulacro messo su da pastori; e quello che dice a sè, può anche esprimerlo a parole. Ora, in questo caso accade che le sensazioni s' incontrano con talune memorie; nel caso presente la sensazione di quello, ch' è sotto l' albero, colle memorie dell' uomo e del simulacro; e sorgano nel nostro animo opinioni tacite o espresse, e quando sorgano vere, quando false. Le sensazioni fanno così ufficio di scrittore; ma oltre questo v' ha un dipintore nell' anima; ed è quello che vi lascia dipinte le immagini di ciò che uno ha opinato o detto. Ora, queste immagini non sono vere, se l' opinioni tacite o espresse sono state vere; false, se sono state false? E non si giudica mediante esse così delle sensazioni presenti o passate, come altresì delle future? Ora, non è questo il medesimo che succede rispetto a' piaceri e dolori; cioè che di questi vi sia presentimento? Ci si riferisce, a dirla altrimenti, non solo a piaceri e dolori presenti o passati, ma altresì a futuri. E che mai sono piaceri o dolori futuri, se non speranze di piaceri o dolori; e non siamo noi pieni di speranze? Pure da queste considerazioni ancora non si conclude, che vi sieno piaceri o dolori falsi. Socrate seguita così: Un uomo giusto e pio e buono è anche caro agli Dei: e un ingiusto e cattivo il contrario. Ora, l' uomo è pieno di speranze; e le speranze, s' è detto, sono opinioni e discorsi in noi, e ve n' hanno immagini dipinte dentro di noi, immagini non solo di quello che speriamo ci debba dar piacere, ma di noi medesimi che risentiamo piacere. Ebbene, non deve egli succedere che gli uomini buoni, per essere cari agli Dei, abbiano vere coteste immagini, i cattivi, per esser loro discari, le abbiano false; e se è così, non avranno altresì immagini di piaceri e dolori gli uni vere, gli altri false? Vi hanno, dunque, piaceri e dolori falsi e veri; e come chi opina, opina, sì, sempre, ma opina falso, se opina cose che nè sono nè sono state nè saranno, così chi gode, gode, sì, sempre, ma gode di cose che nè

sono nè saranno. E quello che si dice dei piaceri e dolori, si può anche dire dei timori e degli sdegni e di ogni altra simile emozione dell'animo. Alla qual conclusione Socrate vuol dare un'altra conferma; cioè che le opinioni in tanto sono malvagie, in quanto sono false; e così dev'essere dei piaceri e dolori; ma Protarco gli osserva, che altra è la ragione della malvagità nei piaceri e dolori; il che Socrate non disdice, ma vuole che ci sia anche quella messa avanti da lui; del che, come Protarco non glielo assente, torna a tentare la dimostrazione (37 A — 41 B).

XIII. Socrate, nel ritentarlo, passa a una specie di dolori e piaceri falsi, diversa da quella di cui ha discorso dianzi. Quella di cui ha discorso, è di piaceri e dolori resi falsi dalla falsità delle opinioni a cui tengon dietro: invece, v'ha altresì dolori e piaceri falsi, perchè appariscono maggiori o minori che non sono, comparati gli uni cogli altri. La qual comparazione è provato che possa aver luogo, da due osservazioni che si sono già fatte; l'una, che il desiderio dell'animo può coesistere colla contraria disposizione piacevole o gradevole del corpo; l'altra, che piacere e dolore appartengono al genere dell'infinito e così sono capaci del più e meno. E si ricorda, del resto, un'altra delle osservazioni fatte dianzi, cioè, che i dolori si generano dalle perturbazioni e i piaceri dalle redintegrazioni degli organismi, sicchè nè piacere nè dolore possa aver luogo, quando l'organismo nè si perturba nè si redintegra. All'obbiezione di quegli i quali sostengono che l'una cosa o l'altra deve aver luogo sempre, perchè tutto va sempre su e giù, si deve sfuggire, per non perdervi tempo, coll'avvertire che vi hanno perturbazioni e redintegrazioni che ci restano ascose, e che, quindi, non producono nè piaceri nè dolori, sicchè il vero è che le mutazioni grandi, sì, ne producono, ma le moderate e piccole non ne producono. Si potrebbe, dunque, dare quella terza maniera di vita, che già si è offerta alla nostra considerazione, una vita, non già di piacere o di dolore, ma nè di questo nè di quello, senza piacere, cioè, e senza dolore. Ma non si potrebbe dire che piacere sia appunto il non sentir dolore? Vi ha chi lo dice. Quando si dice così, si nega che il piacere sia qualcosa per sè; si vuole che sia una liberazion dal dolore: abbia, cioè, natura meramente negativa. Ora, quelli che affer-

mano questo, non sono persone di poco conto; però, non ne seguiremo la dottrina, bensì ce ne serviremo per penetrare più addentro nella natura del piacere. La quale bisogna contemplare, chi voglia conoscerla, non in un minimo, ma in un massimo, in un piacere, cioè, sommo e, il più che si può, forte. Ora, di tali piaceri n' ha il corpo, e il corpo ammalato più ancora che il sano; giacchè l' ammalato sente desideri più vivi poichè sente mancanze più grandi. Così, se n' ha di più vivi in una vita licenziosa che in una regolata. Di dove già risulta, che i maggiori piaceri e dolori hanno luogo non in una disposizione virtuosa, bensì in una disposizione viziosa dell' anima e del corpo. Però, questi piaceri massimi non son puri. Si veda, di fatti, come succedono; si veda soprattutto nelle malattie turpi, come la scabbia, che si cura col fregare. Cotesto fregare, che produce egli? Dolore o piacere? Un piacere misto a dolore, risponde Protarco. Sicchè questi piaceri massimi, com' è la fregagione agli scabbiosi, sono di lor natura misti. Ora, di piaceri e dolori misti ve n' ha, che hanno luogo tutti nel corpo; ve n' ha che hanno luogo tutti nell' anima; ve n' ha che appartengono a quello insieme e a questa; e accade sempre che tali piaceri misti di dolori, talora sieno chiamati insieme piaceri, talora dolori. E nella mistione può entrare più di quello o più di questo o tanto dell' uno che dell' altro. Il che mostra prima in quelli, che appartengono solo al corpo, in quanto sia affetto, p. e., da due disposizioni contrarie, l' una interna, l' altra superficiale; e poi in quelli in cui l' anima e il corpo partecipano, come son quelli accennati dianzi, che il corpo dà il vacuo e l' anima desidera il pieno, e in quelli infine di sola l' anima, che spiega più lungamente. Tali sono la paura e la brama e il cordoglio e l' amore e l' emulazione e l' invidia, che son dolori dell' anima e pure misti di piaceri; e le impressioni degli spettacoli tragici e comici; da' quali ha occasione di mostrare in che consista il ridicolo, e dice provenga dall' avvertire, che uno si creda da più di quello che è, in uno o altro rispetto, ed è rappresentato in questa sua prosunzione. Però, occorre distinguere tra quelli che per la derisione, non avendo forza a sostenerla e a vendicarsene, appaiono ridicoli, e quelli, che, avendo forza a sostenerla e a vendicarsene, riescono terribili e odiosi.

Se non che Protarco, pure accogliendo tutte queste osservazioni, non riesce a scorgere, come in tutte le allegate emozioni dell'anima il dolore sia misto al piacere; e Socrate glielo chiarisce, mostrandogli come l'invidia è godimento sui mali degli amici, e mali sono quei tre distinti dianzi, il reputarsi più ricco, più bello, più virtuoso o sapiente di quello che si è: ora, l'invidia è anche dolore, come se n'era convenuto. L'invidioso che ride dei mali degli amici, sente un dolore nel riderne. Così accade in tuttaquanta la tragedia e commedia della vita. (41 C — 50 B)

XIV. Dai piaceri e dolori misti passa Socrate agl'immisti, ai puri; i quali son quelli che consistono, sì, in una sodisfazione, in un accontentamento, ma non sono preceduti da mancamenti e bisogni sensibili e dolorosi. E di questi distingue due specie: quelli che danno i bei colori, le belle figure, la più parte degli odori, i bei suoni e tali altre cose, e quelli che dà l'intendere, il conoscere. Rispetto all'una e all'altra di queste due specie, egli dà alcuni schiarimenti. Quanto alla prima, osserva che per belle figure non intende quelle di creature visibili o di lor dipinture, bensì quelle che si concepiscono col pensiero; il retto, p. e., il rotondo; e con alcuni istrumenti o con alcun'arte si riproducono negli oggetti reali; coteste sono bellezze, che non appaion tali rispetto ad altre, ma sono per sè tali. Il medesimo si deve dire dei colori, dei suoni; son belli i colori tali per sè, i suoni semplici, leggieri, senz'asprezza, ond'esce una unica melodia; gli odori, « men divino genere », che non hanno nessuna mistione di dolore. Quanto all'intendere e al conoscere, il dimenticare non è doloroso, se non quando si riflette sull'avere persa per dimenticanza una cognizione che si aveva prima: ma ora non si parla dei piaceri o dolori, effetto di riflessione, bensì di piaceri o dolori immediati. (50 C — 52 B).

XV. Così distinti i piaceri e dolori misti dagl'immisti, gl'impuri, cioè, dai puri, fermiamo un lor carattere rispettivo. I primi son capaci di più e meno, non hanno misura determinata e invariabile; i secondi son sempre quelli, semplici come i loro oggetti, commisurati a questi. Sicchè i primi appartengono al genere dell'infinito, i secondi a quello del commisurato. Ancora,

quali sono più veri? Gli uni son puri, sinceri; gli altri forti, grandi, molteplici. Il puro o il forte ha più del vero, l'uno o l'altro si accosta più alla verità, ne ha più in sè? Il bianco, p. e.; quale bianco è più veramente tale? Quello che, ancorchè in piccola quantità, non ha nessuna mistione, per leggiera che fosse, di altro colore, o quello che, in gran quantità, avesse tale mistione? Certo, più il primo. Il medesimo si deve dire del piacere Un piacere che non ha punto di dolore, ancorchè piccolo, sarebbe più verace di uno che, ancorchè grande, fosse preceduto o seguito da dolore? E come più vero, così più piacevole e più bello. (52 C — 53 C.).

XVI. Vi ha un'altra considerazione da fare. V'è due generi di cose: l'uno che sta, sì, per sè, che non si riferisce se non a sè; l'altro, che sta per altro, che ha il fine in altro, che tende ad altro. E ve n'è due altri: l'uno la cui natura è di divenire, di generarsi, di essere oggi quello che jeri non era; l'altro di essere oggi quello che era jeri. Ora, usufruttuando questa seconda distinzione, che cosa dobbiamo dire? Che quello che diviene, diviene per essere, o quello che è, è per divenire? O, a dirla altrimenti, che la generazione ha per fine l'essenza, o l'essenza ha per fine la generazione? Certo, il divenire ha per oggetto l'essere; la generazione mira all'essenza. Ora, il piacere è divenire, è generarsi, è mutazione, è alterazione. Ha fine, quindi non in sè, ma in altro. Ora il bene, di certo, per il suo concetto stesso, è quello per cui altro si genera, diviene, e non già quello, che si generi, divenga per altro? Dunque il piacere, che è divenire o generarsi, non può essere il bene; deve essere qualcos'altro; deve essere collocato in altro ordine che non in quello del bene. E tanto più, che quello che diviene, che si genera, se cessa dal divenire, si corrompe: sicchè, chi si prefiggesse il piacere come fine, come bene, si prefiggerebbe come bene, la cessazione del piacere, la corruzione. È irrazionale, dunque, ritenere per bene il piacere: e come non sarebbe, se, quando così si facesse, risulterebbe che niente altro ci potrebbe essere di bene se non esso, e quindi, nè nei corpi nè in niente altro non ci potrebbe essere nulla nè di buono, e per conseguenza di bello; e solo nell'anima ve ne potrebbe essere ch'è quella che sente il piacere; e in questa

nessuna sua virtù intellettuale o morale, ma solo il godere; e, per opposto, male il dolore; sicchè più uno gode, più sia buono, più uno si addolora, più sia cattivo? (53 D — 55 C).

XVII. Scrutinata così la incongruenza del supposto che il piacere sia il bene, vediamo se ne presenta l'altro supposto, che sia bene l'intendere, il conoscere. V'ha distinzioni nelle cognizioni, come ve n'ha nei piaceri? Certo sì. V'hanno cognizioni il cui oggetto è produrre; altre il cui oggetto è educare la mente e l'anima. E le prime si distinguono ancora in quelle più esatte e che partecipano più di scienza, cioè son condotte con metodo più rigido; e in quelle meno esatte e che di scienza partecipano meno, e son condotte avanti più a forza di congettura che di metodo. Le prime si devono riputare più pure delle seconde; o, per dir meglio, le prime sono purissime, le seconde alquanto impure. Ora, le prime che bisogna considerare a parte dalle altre, sono le scienze del numero, della misura e del peso, l'aritmetica, la metrica e la statica; quando tu tolga di dentro alle altre scienze queste tre, quando, a dirla altrimenti, le scienze sieno private di queste tre, niente altro vi resta di pregevole; giacchè ciò che vi resterebbe, sarebbe una certa abilità di apporsi a quello che giova o riesce gradito, di cogliere un modo di esercizio dei sensi che lor si confaccia. Ciò appunto molti chiamano arte. La musica n'è un esempio; essa trova gli accordi, non per misura, ma per congettura, dietro quello che ha sperimentato piacere all'orecchio, sicchè vi è in essa molto di non chiaro, e poco di certo, di fermo. E tali sono altresì l'arte del medico e dell'agricoltore e del nocchiero e del generale d'esercito; invece, l'arte del costruire sì navi e sì case procede tutta con istrumenti precisi. Sicchè le arti produttrici si devono distinguere in più e in meno esatte. Esattissime le tre che si son dette. Ma si badi; neanche queste sono in un solo modo, bensì duplici. Vi è, di fatti, un'aritmetica che numera oggetti concreti, perciò dissimili; un'altra che numera solo, senza darsi pensiero di che cosa numeri. Ora questa seconda è l'aritmetica che si deve considerare come primeggiante in tutte le arti; giacchè è scevra di tutto ciò, che alle varie arti si appiccica dalla materia in cui ciascuna si effettua. E il medesimo si può dire del-

l'arte metrica o di misurare, e della statica o di pesare; quella pura, o a norma di filosofia, differisce da quella applicata o intrecciata coll'esperienza usata nella realtà della vita. Sicchè vi hanno cognizioni che stanno sopra di altre, più pure, più perspicue le une delle altre: e tali cognizioni, le une più pure, le altre men pure, sono, sì, designate con un unico nome, ma in realtà ciascuna e doppia; e delle due la filosofica è più precisa, esatta di quella che non è tale. E alle filosofiche tutte sovrastà la dialettica, quella cui spetta la cognizione di tutta l'altra scienza, di tuttaquanta l'altra arte, ed è condotta a norma di filosofia. E s'intende il perchè; la purezza di tuttaquanta questa scienza, di tuttaquanta questa arte deriva dall'oggetto suo. Più l'oggetto è semplice e schietto, più la scienza, l'arte è pura. Ora, l'oggetto della dialettica che ha per istrumento il pensiero puro, è l'ente, il generalissimo *essere*, è quello che di sua natura è, è sempre, e sempre e in tutto a un modo; sicchè la cognizione di esso è verissima, cioè ha tanta verità in sè, quanto nessun'altra ne può avere, poichè la verità è il suo oggetto stesso. Altra può essere più utile, più potente, la rettorica, per esempio, a detta di Gorgia; ma non si tratta di ciò. La dialettica, come si è detto dianzi del bianco, che vinceva di essenza, se purissimo, per poco che fosse, ogni maggior quantità men pura, così si deve dire che vinca ogni altra scienza in purità, in esattezza, giacchè l'oggetto suo è scevro di ogni complessità, è semplicissimo, generalissimo; giacchè non procede per opinioni come tante altre, nè si occupa di cose intorno a cui si opina, come sono le reali e sensibili: poichè non tratta della natura, dove ha luogo generazione e corruzione, e così, nell'un caso e nell'altro, di cose che non hanno nulla di fermo in sè, e delle quali, quindi, nulla si può pensare o sapere di fermo, bensì di quello che è sempre e sempre a un modo, sicchè se ne può dire e pensare il fermo, il vero, l'esatto. Ora, poichè i nomi più pregiati si devono dare agli oggetti più pregevoli, e mente e intelligenza sono i più pregiati nomi, si deve dire che all'ente per sè, al vero, al puro si dirigano l'intelligenza e la mente; a esso si riferisca l'intendere e il conoscere, quello, cioè, che Socrate aveva contrapposto al piacere, come bene supremo (55 D — 59 D).

XVIII. Ora, scrutinati l'intendere e il godere, ci stanno l'uno e l'altro davanti, come materie dalle quali e nelle quali noi, come artefici, possiamo volendo comporre il bene, mescolandole insieme. Però, prima di tentarlo, riassumiamo le tesi di Filebo e di Socrate. Filebo sostiene, che il piacere sia il retto scopo di tutte le creature, e tutte dovervi mirare, e due vocaboli, buono e piacevole, vogliano significare la stessa cosa. Socrate nega che sia così; mantiene che piacevole e buono sian due cose diverse come son due i vocaboli, ed avere l'uno natura diversa dall'altro, e l'intendere partecipare della natura del bene più che non faccia il godere. E s'era anche convenuto di ciò, che la natura del bene si riconosca in questo, che quello che possiede il bene, non gli bisogni altro, ed avere in tutto e per tutto perfettissimamente, ciò che gli basta. Ora, noi abbiamo considerato il godere privo d'intendere, l'intendere privo affatto di godere. C'è parso che quello o questo, l'uno segregato dall'altro, basti; costituisca una vita la quale ci sodisfaccia? Prendiamo l'atto intellettivo in genere, senza attendere ai nomi che ne distinguono i varii processi, memoria, intelligenza, cognizione, opinion vera; e domandiamoci, se nessuno si torrebbe di godere, senza sapere per nulla, nè conoscere nè intendere, e neppur ricordare che goda: e d'altra parte, se nessuno si torrebbe l'intendere senza punto godere, o non lo preferirebbe accompagnato da godimento? S'egli è così, nè l'intendere nè il godere ci si presentano come cose perfette, e tali che tutti si eleggerebbero sola l'una o sola l'altra, e l'una o l'altra da sola fosse il bene di tutti. Noi, quindi, se non abbiamo ancora scoperto che cosa sia il bene, siamo avanzati tanto che sappiamo dov'esso abita; non in una vita senza mescolanza, ma in una vita mescolata, in una vita, cioè, in cui vi sia dell'intendere e del godere. Ma che intendere e che godere? Vorremo gittare nella miscela i piaceri tutti? Faremo bene così? Ricordiamoci che noi abbiamo distinto piacere da piacere e cognizione da cognizione; i piaceri gli abbiamo detti l'uno più vero dell'altro, le cognizioni o arti l'una più esatta dell'altra, e le cognizioni differire altresì in ciò, che l'una riguarda quello che si genera e perisce, l'altra quello che non si genera nè perisce, ma è sempre al medesimo modo, e questa

essere più vera di quella. Poichè v'ha, dunque, questa differenza di grado, quanto a verità, nei piaceri e nelle cognizioni, non sarebbe il meglio di provare se la vita soprattutto da desiderare e da abbracciare non sia quella, in cui si mescolino i piaceri i più veri e le più vere cognizioni? Certo sì. Or bene supponiamo un uomo, che intenda giustizia che cosa sia, e ne sappia ragionare in conformità della intellezione che ne ha, e così faccia di tutte le altre intellezioni di entità, o idee, ch'egli possieda: costui avrà cognizione, quanto gli basti, se saprà soltanto ragionare, se avrà soltanto il concetto del cerchio e della sfera in sè, ma non del cerchio o della sfera che usa tra gli uomini, e nel fabbricare si serva di quelli e non di questi? Chi si chiudesse così nelle idee e trascurasse, perchè men pure, le realità, riuscirebbe ridicolo, e non troverebbe neanche la via di casa. Si deve, dunque, porre nella mistione non solo la cognizione dell'ideale, ma altresì quella del reale. E quanto alla musica è lo stesso; abbiamo detto, ch'è arte piena di congettura e d'imitazione; pure senz'essa la vita non sarebbe tollerabile. Sicchè, se delle cognizioni anche meno esatte e vere non si può fare a meno, è necessario che le cognizioni, nella vita di cui cerchiamo il tipo, devano essere accolte tutte; chè tutte le giovano e le conferiscono. Sarà il medesimo dei piaceri? Dobbiamo lasciarveli entrare tutti? Meglio — ne conviene anche Protarco — dar passo prima a' veri; poi a' necessari. Quanto agli altri, interroghiamo i piaceri stessi e le cognizioni. Ora, i primi converrebbero essi stessi che da soli non possono stare; e che quello, con cui meglio s'acconterebbero di accompagnarsi, è l'intendere, il conoscere; giacchè con questo conoscerebbero, non solo le altre cose tutte, ma in ispecie sè medesimi. Invece, le cognizioni, l'intelligenza, la mente risponderebbero, che non hanno bisogno di altri piaceri, se non dei veri, non certo di piaceri grandi e intensi; giacchè questi le turbano, le deprimono, le comprimono. Vi hanno piaceri propri dell'operosità intellettiva; questi si devono mescolare; ma quelli che sono invece propri della demenza e del vizio, bisogna scartarli. E non resta, se non una sola considerazione ad aggiungere; ed è che la mistione cosiffatta deva esser vera; giacchè quello cui non aggiungeremmo la verità, non mai si genererebbe, nè mai si sarebbe generato realmente (59 E — 64 B).

XIX. Oramai siamo prossimi alla decisione. Quale è la causa, per cui una mistione riesce a bene, e senza la cui opera vanno a male gli elementi dei quali è fatta ed essa stessa? È questa, ch'essa sia proporzionata; ma se proporzionata è buona, proporzionata è altresì bella; sicchè la natura del bene ci si converte in quella del bello; e deve altresì esser vera. Dunque, se la natura del bene non possiamo abbracciarla in una idea, abbracciamola in tre; bellezza, proporzione, verità; e queste tre comprendiamole in una sola, e diciamo che questa sia la causa che la mistione riesca buona e resti tale. Di qui si trae chiarissimamente, se il godere e l'intendere sia più affine all'ottimo, cioè al complesso di quelle tre idee. E giudichiamone rispetto a ciascuna delle tre; e prima rispetto alla verità; compariamo con essa la mente e il piacere. Che partecipa più a verità quella o questo? Senza dubbio quella, che o è la verità stessa o simigliantissima con essa, dove il piacere è bugiardo e adopera la bugia, come mezzo a soddisfarsi. Facciamo la stessa considerazione rispetto alla misuratezza o proporzione: ne ha più la intelligenza o il piacere? Di certo, più l'intelligenza; il piacere è smisurato di sua natura, nè mai si dichiara soddisfatto. Resta la bellezza; ma l'intelligenza e la mente non son capaci di nessuna bruttezza, dove i piaceri più son grandi e più son brutti, sicchè ci si deve persin nascondere nel fruirne. (64 C — 66 A).

XX. Possiamo, dunque, concludere. Al piacere non si appartiene, rispetto all'essere il bene, nè il primo posto nè il secondo. Il primo posto appartiene a quello che abbiamo detto esser causa, che la mistione dell'intendere e del godere sia buona, la misura, cioè, la proporzione, l'equilibrio, l'a tempo, tutto ciò, insomma, che, rispondendo a regola ferma e razionale, ha natura eterna: il secondo posto a quello che nella realtà è conforme alla misura, all'equilibrio, all'a tempo, il commisurato, il bello, il perfetto, il bastevole: il terzo alla mente e all'intelligenza: il quarto agli atti loro, le cognizioni, le arti, le opinioni rette: il quinto ai piaceri senza dolori, puri, di sola l'anima, conseguenti a sensazioni. Un sesto posto per ora non si vede. Dunque, tra me e Filebo, dice Socrate, si disputava se al godere o all'intendere spettasse il primo premio: e io, sospettando che vi potesse esser

qualcosa meglio del godere e dell' intendere, disgregati l'uno dall'altro, mi offersi pronto a sostenere che a questo qualcosa di meglio l'intendere sarebbe stato più affine del godere; sicchè il godere sarebbe rimasto privo altresì del secondo premio. Ora, da prima s'è visto come meglio non si poteva, che nè l'intendere nè il godere per sè soli erano bastevoli, sicchè l'uno e l'altro furono licenziati dall'essere il bene. Ma, scoperto che v'era un checchè di terzo migliore dell'uno e dell'altro, apparve anche che a questo terzo l'intendere fosse più affine del godere, sicchè a quello e non a questo spettasse il secondo premio. Al piacere non rimase che il quinto posto: però, al piacere limitato, come si è detto. Sicchè, quand'anche tutti i bovi e cavalli e belve del mondo continuassero a dire che il piacere, senz'altro, è il bene, noi dovremmo lasciarli gridare a lor posta, e non aver loro fede. A Socrate pare di non aver più nulla a dire: ma invece a Protarco che qualche piccola cosa ancora resti, e si offre a spiegare che cosa. Ma, comunque si deva ripigliare poi la conversazione, per ora non continua. Socrate per ora va via (66 B – 67 B).

FILEBO
O DEL PIACERE

I.

SOCRATE

OR vedi, Protarco [1], di qual sentenza Filebo stia per farti sostenitore [2], e qual sia la nostra, contro la quale tu debba, ov'ella non ti vada ad animo, disputare (1). Vuoi tu che noi si riepiloghi l'una e l'altra?

T. II p. 11

B

PROTARCO

Certamente.

SOCRATE

Afferma dunque Filebo, che bene (2) per ogni ragion di animale è il godimento, e il piacere e la dilettazione, e quant'altro v'ha di consuonante con questo genere. Ora, per parte nostra gli si fa l'obbiezione che non questo, ma (3) il comprendere bensì, lo intendere e il rammentarsi e quant'altro v'ha di congenere, l'opinion

retta e i ragionamenti veri sieno miglior cosa
C e più prestante, che non il piacere, per tutti quanti quelli che siano in grado di parteciparvi: e che a questi, o che esistano ora o che esisteranno poi, torni l'averci parte più giovevole di qualunque altra cosa [3]. Non è egli così che diciamo, o Filebo, ciascheduno di noi?

FILEBO

Così, Socrate, certissimamente.

SOCRATE

E accetti tu, Protarco, questa sentenza che ti si dà a sostenere?

PROTARCO

Bene è necessità di accettarla: poichè Filebo il bello ci si è stracco.

SOCRATE

E bisogna a ogni modo che di ciò e' si venga a capo del vero?

PROTARCO

D Oh! sì che bisogna.

II.

SOCRATE

Su via, oltre che su questo, facciam di accordarci anche su quest'altro.

PROTARCO

Oh!, su che?

SOCRATE

Che ciascheduno di noi si proverà ora ad additare un abito * e una disposizione d'animo, che possa rendere agli uomini tutti felice la vita; non è così?

* qualità costante

PROTARCO

Così certo.

SOCRATE

Orbè, per voi è tale quello del godere, e per me invece quello dell'intendere?

PROTARCO

Appunto.

SOCRATE

Ma che accadrebb'egli quando un altro ce ne apparisse più potente di questi due? Non questo, che, se esso paresse più congenere al piacere, noi saremmo, sì, tutteddue soverchiati dalla vita che possedesse [4] codesto stabilmente (4), ma insieme la vita del piacere varrebbe meglio di quella dell'intelligenza? E 12

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

Ma se invece più congenere alla intelligenza, l'intelligenza certo vince il piacere e questo resta di sotto. Dite, se ciò si deva ritenere convenuto così, o come?

PROTARCO

A me almeno pare così.

SOCRATE

Ma e a Filebo? Tu che dici?

FILEBO

A me pare e parrà che vinca il piacere in tutto e del tutto; quanto a te poi, o Protarco, fa tu.

PROTARCO

Poichè, Filebo, ci hai trasmesso la disputa, non dovresti essere più padrone di consentire a Socrate o dissentirne.

FILEBO

Tu dici il vero: però io intendo [5] sgravarmene la coscienza (5), e chiamo a testimone la Dea stessa. *

* la Dea del piacere; chè questo è femminile di sua natura.

PROTARCO

Oh, anche noi ti avremmo potuto essere testimoni, che tu abbi detto appunto quel che tu dici. Ma andiamo innanzi, Socrate, e proviamoci di giungere in fine ordinatamente sia col beneplacito di Filebo, sia comunque voglia.

B

III.

SOCRATE

Sì, proviamo, facendoci dalla Dea stessa la quale costui afferma che si chiami bensì Afrodite, ma che il verissimo suo nome sia Piacere (6).

PROTARCO

Benone.

SOCRATE

Ma la paura [6], o Protarco, che mi fanno questi nomi degl'Iddii, è più che umana: anzi oltrepassa ogni maggior paura. Ed ora Afrodite, comunque le è caro, così io la chiamo: questo però io mi so, che il piacere è cosa varia, e che, siccome dissi, bisogna, che, poichè noi si principia da esso, si concepisca e consideri, qual natura si abbia. Giacchè, a udirla così [7], egli è semplicemente qualcosa di uno: pure, di certo, assume ogni sorte di forma, e a un modo l'una dall'altra dissimili. Di fatti, guarda; noi diciamo

C

che goda l'intemperante, e goda ancora il temperante della stessa sua temperanza, e goda lo D stolido, ricolmo di stolide opinioni e speranze, e infine goda ancora chi intende, dello stesso suo intendere. E chi mai dicendo che tali piaceri son tra di loro consimili, non apparirebbe stolido a buon dritto?

PROTARCO

Perchè, o Socrate, son piaceri provenienti, sì, da contrarii oggetti, ma non già perciò contrarii tra di loro: giacchè, come mai il piacere esso stesso non sarebbe a sè stesso, al piacere, la E più simigliante di tutte le cose?

SOCRATE

Oh, sì, celeste uomo, anche colore a colore: in ciò che tutti son colori non differiranno punto l'uno dall'altro, pure ciascun di noi sa che il nero, oltre all'essere differente dal bianco, si trova essergli altresì contrarissimo. E del pari figura a figura; e nel genere certamente tutto è uno, ma le parti alle parti di esso accade che le sieno quali contrarissime, quali abbiano una infinita differenza [8]. E molte altre cose noi ritroveremo cosiffatte: sicchè tu non devi aver fede a questo 13 discorso che fa uno tutti i contrarissimi. E io temo che di piaceri contrari ad altri piaceri noi ne troveremo.

PROTARCO

Può essere: ma che danno farà ciò al discorso [9] nostro?

SOCRATE

Questo, che cotesti piaceri (7), che pur sono dissimili, tu li chiami con un secondo, diremo,

nome [10]; giacchè dici bene tutto il piacevole. B Ora, nessun discorso ti controverte che i piaceri non sieno piaceri, ma bensì che essendo, a detta nostra, cattivi i più ed avendocene altresì di buoni, tu gli appelli tutti beni, pur convenendo, quando altri col discorso ti ci costringa, ch' e' sieno dissimili tra di loro. Or che è questo identico, per la cui inerenza e nei cattivi e nei buoni, tu dai nome di bene a tutti i piaceri?

PROTARCO

Come dici, Socrate? O credi tu, che uno, il quale ha posto che il piacere sia il bene, concederà, tollererà poi che tu dica, che di piaceri C ve n' ha alcuni buoni ed altri cattivi?

SOCRATE

Ma però ch' e' sieno dissimili tra di loro, e taluni contrari, tu lo dirai?

PROTARCO

Non già in quanto piaceri.

SOCRATE

Ecco, o Protarco, siam trascinati da capo al medesimo. Diremo, di fatti, che piacere non differisca da piacere, e tutti essere simiglianti: e gli esempi allegati pur ora non ci scuotono punto, e tenteremo [11] e diremo di quelle cose che sogliono gli uomini i più dappochi di tutti ed insieme D giovani nel discorrere.

PROTARCO

Oh! quali tu dici?

SOCRATE

Che se io, per imitare te e difender me osi dire, che il dissimigliantissimo è al dissimigliantissimo più simigliante di checchessia, io potrò ben dire

lo stesso di te, e ci mostreremo, di certo, giovani più del dovere, ed il discorso, persa la rotta, andrà in malora. Remighiamolo, dunque, all'indietro (8); e forse ritornando a uguali prese, ci faremmo pure concessioni l'uno all'altro [12].

PROTARCO

In qual modo, di su. E

IV.

SOCRATE

Poni, o Protarco, ch'io fossi di nuovo interrogato da te.

PROTARCO

Oh! su che?

SOCRATE

Sì intelligenza sì la cognizione e mente e quant'altro mai io già da principio posi per beni, quando io fui interrogato che è mai il bene, non patiscono di quel medesimo che il discorso tuo?

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Le cognizioni tuttequante parranno essere molte e alcune dissimili tra di sè: e, se ve ne ha, come si sia, altresì di contrarie, sarei io degno di conversare ora, se, entrato appunto in 14 sospetto di ciò, affermassi non esserci cognizione dissimile da cognizione, e il nostro di-

scorso ci si sfumasse come una fiaba, e noi ci salvassimo sopra un assurdo [13]?

PROTARCO

Ma no (9); così non dev' essere, eccetto il salvarsi. Orbè, la parità tra il mio discorso ed il tuo mi garba, di certo. Ebbene, siano pur molti i piaceri e dissimili, molte le cognizioni e differenti.

SOCRATE

Ora, dunque, o Protarco, poichè non occultiamo la differenzialità del mio bene e del tuo, anzi la mettiamo in palese, tentiamo, se scrutinati ci mostrino (10) per qualche verso s' e' si B deva il bene dirlo piacere o intelligenza ovvero un checchessia di terzo. Giacchè ora non è certo una gara la nostra, perchè vinca quello che dico io, o quello che dici tu, anzi bisogna che tutdue ci si colleghi a difesa del supremamente vero.

PROTARCO

Bisogna certo.

V.

SOCRATE

C Orbè, questo discorso lo confermeremo vie meglio per via di accordo.

PROTARCO

Oh! quale?

SOCRATE

Quello che dà briga agli uomini tutti o ch' e' sel vogliano, e talor anche a taluni che non sel vogliono.

PROTARCO

Parla più chiaro.

SOCRATE

Quello, io dico, in cui ci abbattemmo dianzi, pur maraviglioso di sua natura. Giacchè a dire che sieno uno i molti e molti l'uno, è senza fallo mirabile, e qualsisia delle due proposizioni uno metta avanti, è facile contradirlo.

PROTARCO

Intendi tu forse quando uno, di me Protarco che son pur uno da natura, dica per rovescio D che io sia molti, ponendo i me contrari altresì tra di loro, grande e piccolo lo stesso, grave e leggiero, e altri contrapposti infiniti?

SOCRATE

Tu, Protarco, delle maraviglie circa l'uno e molti hai detto le divulgate; ma egli è già ammesso, per così dire, da tutti che queste non le son quelle da toccare, come puerili e facili, che le sono, e di grande impaccio nei discorsi; dappoichè neanche le altrettali, quando uno, ripartite E col discorso le membra e insieme parti di un singolo oggetto, sforzi l'altro a convenire che tutte codeste le sono una unica cosa, e lo redarguisca non senza risa, che si sia lasciato costringere a spacciar la fola, che l'uno sia molti e infiniti e i molti siano una sola cosa [14].

PROTARCO

Ebbene, Socrate, quali altre cose tu dici, le quali divulgate circa questo stesso soggetto * non sono ancor consentite?

* dell'uno molti e del molti uno.

SOCRATE

15 Qnando, o figliuolo, non si scelga l'uno tra le cose che nascono e periscono, secondo noi si fece dianzi: giacchè costì e un cosiffatto uno, come si diceva pur ora, si è di già convenuto che non si deva redarguirlo: ma quando altri tenti di porre l'*un uomo* e l'*un bue* e l'*un bello* e l'*un buono*, allora sì circa queste o simiglianti unità il proporsi da senno di farne divisione dà luogo a controversia (11).

PROTARCO

Oh, come?

SOCRATE

B In prima, se di siffatte unità bisogna credere che ve ne sia davvero: poi, come mai ciascuna, essendo sempre la medesima e non capace nè di generarsi nè di perire, la si debba [15], mentre perdura fermissimamente quell'una che è, porla d'altronde nelle cose che si generano e infinite, o disseminata e divenuta molte, o tutta intera a parte da sè medesima; il che parrebbe d'ogni altra cosa più impossibile, l'identico e l'uno generarsi insieme in una cosa e in molte (12). Que-
C sti dubbii, o Protarco, circa a tali *uno e molti*, e non già quelli sono le cause di ogni difficoltà, quando non se ne sia convenuti bene; di ogni agevolezza, ove bene.

PROTARCO

Questa, dunque, o Socrate, è la prima cosa di cui occorre che noi ora si venga a capo.

SOCRATE

Così almeno direi io.

PROTARCO

E fa conto, che noi tutti qui ti si conceda questo. Quanto a Filebo il meglio è non svegliare chi dorme [16], col dimandargliene.

VI.

SOCRATE

E sia. Or di dove si piglieranno le mosse in una così grande e svariata pugna intorno ai punti in quistione? Forse di qui? D

PROTARCO

Di dove?

SOCRATE

Noi si dice, che quell' uno e molti * che si genera il medesimo per opera dei discorsi, ** corra attorno dappertutto in ciascuna cosa che si sia mai detta, sì ab antico e sì ora: e ciò non sarà mai per cessare, nè è pur or cominciato: anzi, per mio avviso, codesto è in noi un effetto dei discorsi stessi, imperituro e da non invecchiare giammai. E in ciascun caso colui tra' giovani, che ne ha appena assaporato, rallegratosene, come di un tesoro di sapienza, ch'egli abbia scoperto, ne va in estasi per il piacere e non v'ha discorso che non mova volentieri, ora arrovesciando e commischiando tutto nell' uno, ora di nuovo rispiegando e ripartendo; e mettendo alla disperazione prima e massimamente sè stesso, e poi chiunque stia vicino, o che più giovine o che più vecchio o che coetaneo accade che sia, non padre risparmiando e non madre, e non nissun E

16

* l'uno e molti che s' identificano.

** giacchè col discorrere si scioglie l' uno in molti e si raccoglie i molti in uno

altro degli uditori, e per poco non che gli uomini, neppure gli altri animali: giacchè nissun barbaro risparmierebbe, solo che avesse ondechessia un interpetre.

PROTARCO

O Socrate, tu non vedi che quantità siamo qui, tutti giovani, e non temi, che non ti si dia addosso insieme con Filebo, quando tu c'insulti? Pure, poichè intendiamo ciò che tu dici, se ci fosse alcun modo e mezzo che una perturbazione siffatta se ne vada via dal discorso in buona pace, e si ritrovi un'altra più bella via per continuarlo, e tu ne voglia esser sol-
B lecito, e noi a potere ti seguiremo: giacchè il discorso presente non è poca cosa, o Socrate.

SOCRATE

Non certo, o figliuoli, come vi chiama Filebo: non v'è nè vi potrebbe mai essere via più bella di quella, onde io sono innamorato sempre, ma che già sfuggitami più volte m'ha lasciato spesso solo e incerto.

PROTARCO

Qual'è? Dillo.

SOCRATE

C Tale che non è gran fatto difficile ad additare, ma ad usarne difficilissimo: giacchè quante mai cose di spettanza dell'arte * si son trovate, tutte vennero a luce per mezzo di essa: guarda quale io dico.

* non a caso, ma ricercando con metodo e di proposito

PROTARCO

Di' soltanto.

SOCRATE

Dono agli uomini degl'Iddii, come è di certo chiaro per me, ci fu buttata giù, non so di dove, per mezzo d'un cotal Prometeo insieme con un fuoco risplendentissimo: e gli antichi che erano più prestanti di noi ed abitavano più accosto agli Dei, ci trasmisero questa voce che le cose tutte di cui in ogni caso si dice che sono, constino di uno e di molti, ed abbiano in sè medesime connaturato fine ed infinità: ed abbisognare però, essendo le cose ordinate di questa guisa, che noi, ammesso che in ciascun caso e' v' abbia di D checchessia una idea, se ne vada a cerca, giacchè ve la rinverremo senza dubbio inerente: e quando ci venga fatto di coglierla, dopo l'una considerare, se mai ce ne sono due, ed altrimenti tre o alcun altro numero; e poi di nuovo ciascuno di codesti uni alla stessa guisa [17], insino a che si vegga non solo, che quell'uno primordiale sia nello stesso tempo ed uno e molti e infiniti, ma sì ancora quanti egli sia: e non applicare l'idea dell'infinito alla moltitudine prima che si sia scorto tutto il numero di essa che tra l'infinito e l'uno tramezza: e solo allora, dopo traghettata E per cotal modo ciascuna unità nell'infinito, lasciarla andare con Dio. Questo modo, dunque, di considerare e di vicendevolmente apprendere ed insegnare ci trasmisero, secondo io dissi, gl'Iddii: se non che i sapienti tra gli uomini di 17 ora fazionano l'uno a ventura, e più solleciti insieme e più lenti [18] del convenevole, i molti, pur dopo l'uno, fanno a un tratto infiniti; e però loro sfuggono i medii, con soli i quali per

soprappiù il conversar dialettico si distingue dal contenzioso (13).

VII.

PROTARCO

Parte, o Socrate, e' mi par pure d'intenderti, parte ho bisogno di udir più chiaro ciò che tu dici.

SOCRATE

Però, o Protarco, nelle lettere è chiaro quello che io dico, e tu lo apprendi in esse; chè ne sei B stato pure istrutto.

PROTARCO

Come?

SOCRATE

La voce che va fuor via per la bocca, è, certo, una; eppure, sì in tutti e sì in ciascheduno, è infinita altresì in moltitudine.

PROTARCO

E oh! che?

SOCRATE

E noi non siamo ancora punto sapienti nè per l'una cosa nè per l'altra, nè perchè sappiamo l'infinito di essa nè perchè l'uno; ma perchè sappiamo quanta e quale essa sia, questo, sì, fa conoscitore di lettere ciascun di noi [19].

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

E quello che accade, faccia altrui intendente di musica, è questo medesimo.

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Certo, anche in questa arte la voce è una, C
come in quella [20].

PROTARCO

Come no?

SOCRATE

Ora, se ne ponga di due generi: la grave e l'acuta, ed una uguale di tono: o come?

PROTARCO

Così.

SOCRATE

Ma non saresti ancora sapiente in musica, se conoscessi soltanto ciò; e se non lo conoscessi, non vi varresti, a dirla, nulla.

PROTARCO

No davvero.

SOCRATE

Ma bensì quando, o caro, tu avessi appreso quanti sieno di numero gl'intervalli della voce quanto ad acutezza e gravità, e quali [21]; ed insieme i termini degl'intervalli, e i sistemi [22] tutti, quanti ve n'ha che da quelli si generano. I quali sistemi avendo scorto i padri nostri a D
noi nipoti loro trasmisero di chiamarli armonie [23]: e nei movimenti del corpo succedere altresì altre siffatte variazioni che misurate coi numeri si debbano, a detta loro, denominare invece ritmi e metri, e insieme concepire che una simile considerazione bisogni fare circa ogni uno e molti. Giacchè, quando tu abbi appreso questo, allora, sì, tu saresti divenuto sapiente; quando E

un qualunque altro degli enti tu l'avessi colto considerandolo per questa stessa via, tu così ne saresti diventato intendente. Ma l'infinito numero delle cose singole e nelle singole ti rifinisce [24] d'intelligenza in ogni caso, e fa che tu nè di riguardo sia nè di conto, come quello che non riguarda mai a conto di sorte in nessuna cosa mai (14).

VIII.

PROTARCO

A me, certo, pare, o Filebo, che Socrate ha detto tutto ciò di cui ha discorso, come meglio non si poteva.

18

FILEBO

E a me del pari: ma perchè mai ci si è fatto questo discorso ora e con quale intento?

SOCRATE

Ha avuta ben ragione Filebo di farci questa dimanda, o Protarco.

PROTARCO

Certo, sì: e, dunque, gli rispondi.

SOCRATE

Farò, dopo discorso del medesimo ancora un pochino; giacchè come, se si apprenda un uno

B qualsisia, noi diciamo che bisogni non guardare di subito a natura * d'infinito, ma prima ad alcun numero, così per contrario, quando si sia costretti ad apprendere dapprima l'infinito, bisogna che non guardando di subito all'uno, ma altresì prima a un numero, contenente una moltitudine sin-

* a una infinità.

gola [25], e da tutta essa metter capo alla fine nell'uno (15). E, apprendiamo di nuovo nelle lettere ciò che ora s'è detto.

PROTARCO

O, come?

SOCRATE

Poichè ebbe intesa infinita la voce o un qualche Iddio ovvero anche un divino uomo, come ne corre fama in Egitto, che questi fosse un cotale Teut [26], narrando che prima d'ogni altro egli vide in quell'infinito non una vocale sola, ma più: ed ancora altro non già partecipe di voce, ma di un cotal suono, e anche di questo esserci numero: e una terza specie di lettere distinse, quelle che appunto noi ora si chiama prive di voce*. Dopo ciò ripartì le prive di suono e di voce una per una e del pari le vocali e le medie, insino a che, afferratone il numero, diede a ciascuna in particolare ed a tutte in comune la denominazione di elemento. Scorgendo poi, che ciascuno di noi non ne avrebbe mai imparato uno solo per sè a parte dagli altri tutti, fattosi ragione che questo legame tra di loro fosse altresì uno, e tutti come si sia li raccogliesse in una unità, pronunciò come soprastante a tutti una sola arte, l'arte delle lettere** (16).

C

D

* afone, mute

** grammatica

FILEBO

Questo, o Protarco, io l'ho compreso, almeno comparativamente, con molta maggiore chiarezza: ma pure e' mi manca sempre il medesimo nel discorso, ed ora non meno di dianzi.

SOCRATE

Come ciò faccia al nostro proposito forse?

FILEBO

Sì, appunto questo noi cerchiamo da gran tempo e io e Protarco.

SOCRATE

Oh! voi ci siete sopra, e lo cercate, come tu dici, da gran tempo?

FILEBO

Come?

IX.

SOCRATE

Or non ci si aggirava egli sin dal principio il discorso intorno alla intelligenza e al piacere, quale dei due si debba scegliere?

FILEBO

E E come no?

SOCRATE

E noi si dice che ciascheduno d'essi sia un uno.

FILEBO

Appunto.

SOCRATE

Ebbene, questo gli è quello che il discorso di dianzi richiede da noi, come, cioè, ciascheduno d'essi sia uno e molti; e per che modo non divenga a un tratto infiniti, anzi possieda cia-
19 scheduno un qualsisia numero prima di divenire infiniti?

PROTARCO

Certo, Filebo, in una non ispregevole interrogazione, menandoci attorno non so per qual

modo, ci ha sbalzati Socrate: e però vedi tu chi di noi debba rispondere a ciò che ci si dimanda ora. Forse è già ridicolo, che io, successor tuo nella disputa senza riserva, per non potere rispondere alla dimanda di ora, ti richieda di farlo tu: ma sarebbe, credo, più ridicolo di molto, se non potessimo nè tu nè io. Guarda tu come fare: giacchè mi pare che Socrate ora ci domandi, se vi sieno oppur no specie di piacere, e quante e quali, e il medesimo intorno alla intelligenza e allo stesso modo. B

SOCRATE

Dici verissimo, o figliuolo di Callia; giacchè, se non potessimo far ciò di ogni uno e di ogni simile ed identico e dei lor contrari, come il precedente discorso additò, nessun di noi varrebbe giammai nulla in nulla [27].

PROTARCO

Così, su per giù, pare Socrate, che la stia. Ma, pure se al savio è bello di conoscere ogni cosa, mi pare che la seconda palma spetti [28] al non illudersi sopra di sè. E, oh, perchè mi è ora uscito questo di bocca? Ti dirò. Tu, Socrate, a noi tutti concedesti questa conversazione e te medesimo, a fine di discernere, quale degli umani possessi sia il migliore. Giacchè avendo detto Filebo che tale sia il piacere e la dilettazione e il gaudio e quant'altro v'ha di consimile, tu a ciò contradicesti, che non è tale codesto, ma sibben quello che facciamo bene a rammentare spesso e volentieri, affinchè, riposto nella memoria, l'uno e l'altro si vagli. Dunque, e' sembra, tu dici che a ragione ciò C D

di cui si deve predicare che sia maggior bene del piacere, è la mente, la cognizione, la comprensione, l'arte e quant'altro v'ha di congenere a questo, che è ciò che bisogna possedere e non quello (17). Ora, quando l'una e l'altra di queste due opinioni fu espressa e ne nacque questione, noi per ischerzo ti minacciammo, che non
E ti avremmo lasciato tornare a casa, se prima non se ne fosse visto un fine sodisfacente col farne distinta definizione; e tu ce l'accordasti, e ci desti a ciò te stesso. Ora noi diciamo, siccome i fanciulli, che il ben donato non si può ritorre; cessa però di prendere questa via di venirci incontro nelle cose di cui si discorre.

SOCRATE

Quale tu dici?

PROTARCO

20 Questo di metterci in impaccio, e domandarci quello a cui non potremmo darti risposta bastevole lì per lì. Giacchè non crediamo, che il costrutto dei discorsi di ora debba essere l'impaccio di noi tutti: ma, se noi non possiamo, devi farlo tu; l'hai pur promesso. Consigliati tu stesso di questo; s'ei ti faccia uopo di distinguere le specie del piacere e della cognizione, o lasciarlo ire, quando tu fossi in grado e volessi per una qualche altra via chiarire ciò che ora è in quistione tra noi.

SOCRATE

Per me, dunque, non c'è oramai da aspet-
B tare nulla di pauroso, attesa la espressione tua. Giacchè quel « se volessi », detto che sia, toglie via in ciascuna cosa ogni paura *: oltre di

* Perchè lascia liberi di fare o non fare.

che e' mi pare che un Dio ci abbia ridestato un ricordo!

PROTARCO

Oh! come e di che?

X.

SOCRATE

Ho udito gran tempo fa dei discorsi, in sogno o forse anche in veglia, e mi tornano a mente ora, intorno al piacere ed alla intelligenza, come nessuno dei due fosse il bene, ma bensì una terza altra cosa diversa da essi, però migliore di tutteddue. E ove questo ci apparisse ora evidente, il piacere è bello e spacciato nè può presumere di vincere; giacchè il bene non potrebbe più essere tutt'uno con esso: non è così? C

PROTARCO

Così.

SOCRATE

Quindi [20] della partizione delle specie del piacere non avremo più bisogno al parer mio. Il seguito lo mostrerà anche più chiaro.

PROTARCO

Poichè hai parlato benissimo così, va in fine del pari.

SOCRATE

Facciamo però di convenire dapprima di talune cosuccie.

PROTARCO

Di quali?

SOCRATE

Perfetta o imperfetta è necessario che sia la sorte * del bene? D

* Il bene

PROTARCO

Certo, Socrate, perfettissima più che di[illegible] mai cosa.

SOCRATE

Che poi? Dev' egli essere sufficiente il bene?

PROTARCO

E come no? Anzi in ciò segnalarsi sopra checchessia altro.

SOCRATE

Ma quello, credo io, ch' è il più necessario di dirne, è che tutto ciò che ha cognizione *, ne va a caccia e lo appetisce volendo eleggerselo 30 ed appropriarselo, e di niente altro ha pensiero se non di quanto si compie con effetto di bene.

* tutta la natura intelligente.

PROTARCO

Non v' è modo di contraddire.

SOCRATE

E Ebbene, consideriamo e giudichiamo la vita del piacere e quella della intelligenza, guardandole separatamente.

PROTARCO

Come hai tu detto?

SOCRATE

Nè nella vita del piacere vi sia punta intelligenza, nè in quella della intelligenza piacere. Giacchè bisogna che se l' un d' essi è il bene, non gli abbisogni di giunta nulla di nulla: e quello 21 dei due che appare abbisognarne, non è più davvero il bene per noi.

PROTARCO

E come mai sarebbe?

SOCRATE

E non vuoi che si tenti di farne la prova in te?

PROTARCO

Certo sì.

SOCRATE

Rispondi su.

PROTARCO

E tu parla.

SOCRATE

Ti contenteresti tu, Protarco, di vivere tutta la vita godendo dei piaceri massimi?

PROTARCO

E perchè no?

SOCRATE

E non ti parrebbe di aver bisogno di qualcos'altro, quando tu questo l'avessi in tutto e per tutto?

PROTARCO

Di niente altro.

SOCRATE

Oh! guarda; del comprendere e dello intendere e del ragionare dove occorra, e di quante v'ha qualità sorelle, neppure guardarne [31] nulla punto? B

PROTARCO

E a che? Avendo il godere, avrei tutto.

SOCRATE

Tu, dunque, vivendo così, godresti per tutta la vita dei piaceri massimi?

PROTARCO

Perchè no?

SOCRATE

Ma pure, poichè non possiedi nè mente nè memoria nè cognizione nè vera opinione, in primo luogo questo stesso, se tu goda o non

goda, è necessario che tu l'ignori, come vuoto che tu se' di ogni intelligenza.

PROTARCO

Necessario.

SOCRATE

C E, poichè del pari tu non possiedi memoria, è certo necessità, che tu non ricordi di aver mai goduto, e che del piacere che ti accada nel presente, tu non serbi memoria nessuna, e, poichè d'altronde non hai vera opinione, che tu non opini di godere godendo, e poichè sei privo del ragionare, che tu non sia neppure in grado di ragionare come mai tu farai a godere per il tempo di poi, e che tu viva così una vita non certo da uomo, ma da mollusco (18), o da altro animal marino, che porti l'anima chiusa nel nicchio. È D egli così, o la si può intendere altrimenti?

PROTARCO

E come altrimenti?

SOCRATE

Ora, la possiamo noi eleggercela una vita siffatta?

PROTARCO

Questo tuo discorso, Socrate, mi ha fatto mutolo addirittura.

SOCRATE

Ebbene, non ci accasciamo ancora: voltiamoci dall'altra parte e guardiamo la vita della mente.

XI.

PROTARCO

Qual vita tu dici?

SOCRATE

Se per rovescio un di noi accettasse di vivere possedendo l'intelligenza e la mente e la cognizione e la memoria tutta di tutte le cose, E ma senza partecipare nè poco nè molto a piacere e neanche a dolore, anzi rimanendo del tutto impassibile a ogni accidente siffatto.

PROTARCO

Nè l'una nè l'altra, certo, di queste vite mi parrebbe da eleggere a me, Socrate, nè credo parrebbe mai ad altri.

SOCRATE

E che l'una e l'altra insieme, o Protarco? Una 22 vita, commista [32] di tutteddue, accomunata?

PROTARCO

Del piacere tu dici, e della mente e intelligenza?

SOCRATE

Appunto così; una simile vita dico io.

PROTARCO

Ognuno, di certo, si eleggerà piuttosto questa che l'una qualsisia di quelle due, ognuno, dico, non uno sì, l'altro no.

SOCRATE

Ed intendiamo noi ciò che ce ne risulta ora per il presente discorso?

PROTARCO

Certo sì; che di vite ce ne sono state messe

davanti tre; e di due nè l'una nè l'altra bastevole
B nè eligibile a nissun uomo od animale del mondo.

SOCRATE

Ora, di queste non è egli già chiaro che nè l'una nè l'altra aveva seco il bene? Sarebbe stata, di fatti, * bastevole e perfetta ed eleggibile alle piante tutte ed animali, ai quali fosse stato possibile di così viver sempre vita durante. E se alcuno di noi si fosse eletto altro, ** se lo sarebbe tolto di mal suo grado contro la natura di ciò ch'era davvero eleggibile, per effetto d'ignoranza, ovvero per alcuna necessità non felice [33].

* se avesse avuto seco il bene

** che quella vita

PROTARCO

Così almen pare che sia.

SOCRATE

C Or bene, che la Dea* di Filebo non si debba pensare una cosa stessa col bene, mi pare di averlo spiegato abbastanza.

FILEBO

Ma nè la tua mente è, Socrate, il bene: ella andrà pur soggetta alle stesse censure [34].

SOCRATE

Forse la mia sì, o Filebo; però non la mente verace a un tempo e divina, credo io; ma sia diverso caso il suo. Ed ora io non contendo tuttora [35] per il primo premio in favor della mente di rincontro alla vita comune: * ma del secondo si deve bensì vedere e considerare che mai faremo. Giacchè forse di questa vita comune potrebbe l'un di noi accagionare la mente, l'altro
D il piacere: e così, certo, nè l'un nè l'altro dei due sarebbe il bene, ma si potrebbe forse ritenere che ne sia cagione l'uno o l'altro. Ora

* in cui partecipano mente e piacere

qui e ancora più io sosterrei contro Filebo, che in questa vita mista, checchè sia quello ch'essa, appropriandoselo, ne diventa eligibile e buona, a quello non il piacere, ma la mente è più congenere e consimile. E, dietro questo discorso, nè del primo premio e nè del secondo si potrebbe mai con verità dire che il piacere partecipi. Anzi è ancora più discosto dal terzo, se bisogna punto aver fede alla mia mente ora. E

PROTARCO

Ma e' mi pare, Socrate, che il piacere ti sia caduto a' piedi, come ferito, dalle presenti tue ragioni: giacchè s'è messo in lizza per il primo premio, ed è per terra. Mentre della mente si deve, e' sembra, dire che prudentemente non avesse aspirato al primo premio; chè altrimenti le sarebbe toccata la stessa sorte. Però il piacere, privato altresì del secondo, ne resterebbe come svergognato agli occhi dei suoi amatori: giacchè neanche a essi parrebbe più così bello come prima. 23

SOCRATE

Oh! che? non è meglio congedarlo oramai, anzichè addolorarlo col metterlo a una riprova minuziosissima, e riconvincerlo?

PROTARCO

O Socrate, tu dai in nonnulla.

SOCRATE

Forse perchè io dissi una impossibilità: addolorare il piacere? B

PROTARCO

Non solo per questo, ma ancora perchè non sai che niuno di noi ti lascerà, se tu prima non sia col discorso venuto a capo del soggetto.*

* che si sta trattando

SOCRATE

Dio bono, o Protarco, che grosso discorso è quello che resta, e neanche, ti so dire, gran fatto facile ora. E di fatti, e' mostra che abbisogni di altro argomento chi intenda muovere alla conquista del secondo premio in favor della mente, abbia, come dire, saette diverse dalle ragioni di dianzi (19). Però, ve ne ha forse alcune che sono le stesse [36]. Si deve, dunque?

PROTARCO

E come no?

XII.

SOCRATE

Facciamo di andare ben cauti nel porne il principio.

PROTARCO

Qual principio tu dici?

SOCRATE

Gli enti tutti che sono nel tutto, * distribuiamoli in due parti, o meglio, s'e' ti piace, in tre.

* nell' universo

C

PROTARCO

Rispetto a che, lo diresti?

SOCRATE

Assumiamo qualcosa dai discorsi di dianzi.

PROTARCO

Che cosa?

SOCRATE

Noi si diceva, che l'Iddio abbia fatto quale degli enti infinito e quale fine (20).

PROTARCO

Certo.

SOCRATE

Ebbene, queste specie * [37] facciamone due di quelle ** (21); e la terza un qualcosa di uno commisto di amendue esse. Se non che io sono, pare, una ridicola persona, quando mi metto a distinguere per ispecie come si conviene, e a poi sommarle insieme.

* infinito fine

** tre

D

PROTARCO

Cosa tu dici, brav'uomo?

SOCRATE

Ch'e' mi bisogna di nuovo un quarto genere.

PROTARCO

Di quale?

SOCRATE

Guarda alla causa della commistione dell'una coll'altra di quelle specie, ed aggiugnimi questa per quarta a quelle tre.

PROTARCO

Oh! che non te ne bisognerà una quinta che possa farne la separazione [38]?

SOCRATE

Forse sì; ora però no, credo; quando bisogni, tu mi avrai per iscusato, se io vada in cerca di una quinta? (22)

E

PROTARCO

Perchè no?

SOCRATE

In primo luogo, dunque, sceveriamo da quei quattro generi tre [39], * e poi due di questi tre, poichè li vediamo ciascheduno spezzato e sparso in molti [40], ** procuriamo, dopo raggruppato di nuovo ciascheduno in uno, d'intendere per qual modo ciascheduno sia uno e molti nel tempo stesso.

* fine, infinito, commisto

** fine, infinito

PROTARCO

Se tu me lo tornassi a dire con più chiarezza, forse ti terrei dietro.

SOCRATE

24 Ebbene, i due generi che io propongo ora, intendo sieno quelli di dianzi, l'infinito e l'avente fine. Ora che a un modo l'infinito sia molti, io mi proverò a spiegarlo: quello poi che ha fine [41], ci aspetti.

PROTARCO

Non si muove.

SOCRATE

Poni mente ora; giacchè malagevole e pien di contesa è quello ch'io t'invito a considerare: pure, considera. E prima circa il più caldo e più freddo, guarda se tu vi potessi mai pensare un qualche fine, o se invece il più e meno che abitino in cotesti generi, * non permetterebbero giammai, sino a che vi risiedano, che un termine vi si produca; giacchè, appena una terminazione [42] si producesse, terminerebbero anch'essi.

* il più caldo e più freddo

B

PROTARCO

Dici verissimo.

SOCRATE

E, di certo, noi diciamo che nel più caldo e più freddo il più e meno inerisce sempre.

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Sempre, dunque, il discorso ce lo mostra, non hanno termine essi *; e poichè sono interminati, diventano di sicuro in tutto e per tutto infiniti.

* il più caldo e freddo.

PROTARCO

E di che forza [43]! (23).

SOCRATE

Ma bene, o caro Protarco, tu hai inteso e mi hai ricordato, che questo *forte*, che tu hai profferito ora, * e il debole hanno la stessa potenza del più e meno: giacchè dove il forte e il debole stanno, quivi non permettono che vi sia un quanto; ** anzi introducendo sempre in ciascun moto il più forte del più debole o il contrario, vi producono l'assai ed il poco e vi dileguano il quanto. Giacchè, come s'è detto dianzi, ove non dileguassero il quanto e permettessero che sì esso e sì la giusta misura si generassero nella sede del più e meno e del forte e del debole, questi dalla propria lor sede in cui inerivano, fluirebbero via. Giacchè, una volta presa la quantità, non vi sarebbe più luogo al più caldo nè al più freddo: giacchè avanza [44] sempre e non mai si ferma il più caldo, e il più freddo del pari; laddove la quantità sta e cessa dal progredire. Sicchè, secondo questo discorso, il più caldo sarebbe infinito e il suo contrario insieme (24).

C

* nel dire forza

** una quantità determinata, assoluta, non capace di più e meno

D

PROTARCO

Almeno pare; però, e tu il dicevi, le non sono cose facili a seguire: ma dette più e più volte forse mostrerebbero abbastanza d'accordo l'interrogante e l'interrogato.

E

SOCRATE

Ma tu dici bene, e bisogna sforzarsi di far così. Però ora riguarda se della natura dell'infinito non accetteremo questo per contrassegno per non dilungarci troppo a scorrerli tutti.

PROTARCO

Qual contrassegno tu dici?

SOCRATE

Dico, che quante cóse ci paiano generarsi più 25 e meno ed ammettere il forte e il debole ed il troppo e quant'altro v'ha di simile, * bisogni riporle tutte nel genere dell'infinito, come in un uno, secondo il discorso di prima che dicevamo, si dovesse, raggruppando quanto v'era di disseminato e di scisso, apporgli il suggello [45] sin dove si potesse, di sola una natura ** se ben ti ricordi. ***

* quantità che non si pensano, se non l'una per relazione all'altra.

** infinito o fine.

*** 23 E

PROTARCO

Mi ricorda.

SOCRATE

E le cose che non ammettono queste qualificazioni, anzi ammettono tutti i loro contrarii, * da prima l'uguale e l'ugualità, e poi, dopo l'uguale, il doppio, e tutto ciò che sia numero per rispetto a numero o misura per rispetto a B misura, non ci parrebbe di far bene ascrivendole tuttequante alla natura del fine: o come tu dici?

* quantità che sono e si pensano da sè

PROTARCO

Ma benississimo, Socrate.

XIII.

SOCRATE

Bene sta: ma il terzo genere che viene dalla mistione di tutteddue questi, qual'idea diremo che abbia?

PROTARCO

Me lo dirai anche tu, credo.

SOCRATE

Anzi te lo dirà un Iddio, se pure qualcuno dell'Iddii vorrà prestare ascolto alle mie preghiere.

PROTARCO

Prega dunque e pensa.

SOCRATE

Penso; e mi pare, che qualcun d'essi ci si sia fatto amico or ora.

PROTARCO

Come dici tu questo, e qual segno ne hai? C

SOCRATE

Te lo dirò, s'intende: ma tu fa di tener dietro al mio discorso.

PROTARCO

Dì soltanto.

SOCRATE

Noi parlavamo ora del più caldo e del più freddo: o no?

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

Or bene, aggiungi il più arido e più umido, il più e meno, e il più veloce e più lento, ed il più grande e più piccolo, e quant'altro della natura che ammette il più e meno, raccogliemmo in un uno dianzi.

PROTARCO

Di quella dell'infinito tu dici? D

SOCRATE

Sì; ora, dopo ciò, commischi di giunta la figliuolanza * del fine [46].

* tutto ciò che se ne deriva

PROTARCO

Quale?

SOCRATE

Quella che dianzi, come abbiamo raccolto in uno l'altra dell'infinito, così avremmo pur dovuto raccogliere anch'essa, quella del finiforme, * e non l'abbiamo raccolta. Se non che, forse, farà il medesimo ora: e raccolti tutteddue questi, ** anche quel terzo ci si renderà manifesto (25).

* che ha forma di fine

** generi dell'infinito e del fine

PROTARCO

Qual figliuolanza, e come tu dici?

SOCRATE

Quella dell'uguale e del duplicato e di quant'altro mai fa cessare i contrari dal riferirsi variamente l'uno all'altro, ed introducendovi il numero, commisurati li rende e concordi [47].

E

PROTARCO

Intendo: tu mi sembri dire, che col mescolarli abbiano luogo in ciascun d'essi * [48] alcune generazioni (26).

* dei contrari

SOCRATE

E bene io ti sembro.

PROTARCO

Ebbene, dì.

SOCRATE

Nelle malattie la retta partecipazione di questi * [49] non genera egli la natura di sanità? **

* dei finienti, aventi fine

** quello che fa la salute

PROTARCO

26

Al tutto sì.

SOCRATE

E nell'acuto e nel grave e nel veloce e nel lento che sono infiniti, quando del pari vi s'ingenerano questi, * non vi effettuano il fine, e

* i finienti

non costituiscono a un tempo tutta quanta la musica in modo perfettissimo?

PROTARCO

E come bene!

SOCRATE

E così, quando s'ingenerano * nelle gelate e e nei calori, levan via di mezzo l'assai troppo e l'infinito, e v'introducono l'ammisurato e insieme commisurato ** (27) [50]?

* i finienti, i determinanti

** quello che ha misure in sè e rispetto ad altro

PROTARCO

Che dubbio?

SOCRATE

E le stagioni e quant'altre mai vi ha cose belle non ci vengono di qui tutte, dall'essere mescolati insieme gl'infiniti e gli aventi fine [51]?

B

PROTARCO

Oh! no?

SOCRATE

Ed altre innumerevoli cose io tralascio di ricordare, come bellezza e forza, compagne di sanità, e moltissime d'altronde e oltremodo belle negli animi. Giacchè la tua stessa Dea, o bel Filebo, avendo scorta la licenza e tuttaquanta la malignità di tutti, e non v'essere in essi termine di sorta ai piaceri ed alle sazietà, impose loro legge ed ordine, i quali hanno ragione di fine: e però, dove tu dici, ch'essa così uccide, io per contrario dico che salvi * (28). Ma a te, Protarco, che te ne pare?

* piaceri

C

PROTARCO

Quanto a me, Socrate, e' mi garba molto.

SOCRATE

Sicchè questi tre generi io gli ho detti oramai, se tu comprendi.

PROTARCO

Ma credo d'intendere; giacchè mi par che tu dica che negli enti l'un genere sia l'infinito, l'altro poi e secondo il fine: ma quanto al terzo in verità non m'entra gran fatto che mai tu voglia dire.

SOCRATE

Perchè, mirabil uomo, la moltitudine della generazione del terzo ti ha messo sgomento. Quantunque anche l'infinito offeriva, di certo, D molti generi; però suggellati dal genere del più e del suo contrario apparvero uno.

PROTARCO

Vero.

SOCRATE

E il fine, d'altronde, nè era ripartito [52] in molti generi nè facevamo difficoltà che non fosse uno di sua natura (29).

PROTARCO

E come l'avremmo fatto?

SOCRATE

In nessun modo. Ma per il terzo genere di che io, facendo uno di tutta la prole dell'infinito e del fine, intenda la generazione all'essenza * [53] prodotte dalle misure effettuate insieme col fine ** [54].

* all' essere effettivo

** il fine vi ha introdotto misura e così le ha fatte essere

PROTARCO

Intesi.

XIV.

SOCRATE

E Ma, or bene, oltre di questi tre, noi abbiamo allora detto che si deva esaminare, se non vi sia

anche un quarto genere. L'esame è in comune; e però guarda s'e' ti par necessario, che tutto ciò che si genera, per alcuna causa si generi.

PROTARCO

A me sì: giacchè come mai senza ciò si genererebbe?

SOCRATE

Or la natura dell'efficiente si differenzia dalla causa in altro che di nome? e l'efficiente e la causa non si potrebbero rettamente dire una sol cosa?

PROTARCO

Rettamente.

SOCRATE

E così, d'altra parte ciò che è fatto e ciò che è generato, noi non li troverem differire di altro che di nome, come nel caso di dianzi: o come? 27

PROTARCO

Così.

SOCRATE

E l'efficiente non precede forse sempre di sua natura, e il fatto non lo segue nel generarsi?

PROTARCO

Certo sì.

SOCRATE

È altro, quindi, e non lo stesso la causa, e ciò che alla causa serve a generazione? *

* Infinito e fine

PROTARCO

Altro.

SOCRATE

Ora, ciò che si genera e ciò da cui tutto si genera, non ci offerse tre generi *?

* Infinito, fine, commisto

PROTARCO

Appunto.

SOCRATE

B Or bene diciamo [55] quarto l'artefice di tutto, la causa, poichè essa ci si è abbastanza chiarita diversa da quei tre.

PROTARCO

Diciamolo pure.

SOCRATE

Però, poichè se ne son distinti quattro, sta bene, per memoria, di noverarli un per uno di seguito.

PROTARCO

Perchè no?

SOCRATE

Ebbene, io dico primo l'infinito, secondo il fine, terzo l'essenza* mista di essi e generata; e a dire quarto la causa della mistione e della C generazione, oh! sbaglierei forse?

* ciò che è

PROTARCO

E oh come?

SOCRATE

Su via, di che ci rimane a discorrere dopo ciò? e con qual proposito siam giunti qui? Non era questo? Cercavamo se il secondo premio sarebbe spettato al piacere o all'intelligenza; non era così?

PROTARCO

Così, sì.

SOCRATE

Ed ora, dopo avere distinto così i generi, non verremmo meglio a capo del giudizio intorno al primo e al secondo premio, dei quali quistionammo a principio?

PROTARCO

Forse.

SOCRATE

Via su, noi proclamammo vittoriosa la vita mescolata di piacere e d'intelligenza: era così? D

PROTARCO

Era.

SOCRATE

E non vediamo noi ora, che vita (30) sia questa e di qual genere?

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

E, di certo, credo io, la diremo parte del terzo genere, giacchè questo non è un misto di due particolari cose quali si sia, ma sibbene di tutti quanti gl'infiniti collegati insieme dal fine (31); per modo che a buon diritto questa vita che riporta la palma, farebbe parte di quel genere.

PROTARCO

A buonissimo diritto, di certo.

XV.

SOCRATE

E sia. E che poi, Filebo, la tua vita piacevole ed immista? In quale tra gli anzidetti generi allogata, sarebbe bene allogata? Rispondimi a questo modo, prima di dichiararti. E

FILEBO

Dì soltanto.

SOCRATE

Il piacere e il dolore hanno fine, o sono di quelle cose che ammettono il più e meno?

FILEBO

Sì, Socrate, di quelle che il più: giacchè il piacere non sarebbe ogni bene, s' e' non gli accadesse di essere infinito di sua natura sì nella moltitudine, e sì nel più.*

* si di numero e si d'intensità

SOCRATE

28 E neanche il dolore, o Filebo, ogni male*: sicchè ci bisogna riguardare a qualcosa di diverso dalla natura dell'infinito, che porga ai piaceri alcuna parte di bene. Orbè, ti si ascriva pure tra gl'infiniti: ma la intelligenza e la cognizione e la mente, in qual genere le allogheremmo, o Protarco e Filebo, senza peccato? Giacchè non mi pare un rischio da nulla il dare o no nel segno rispetto alla presente domanda.

* giacchè nell'infinità si aggungliano

FILEBO

Perchè tu, Socrate, esalti il tuo Dio (32).*

* l'intelletto

B

SOCRATE

E tu, amico, la tua Dea:* comechessia, alla domanda ci bisogna rispondere.

* la voluttà, Afrodite

PROTARCO

Socrate dice giusto, o Filebo; e gli si deve obbedire.

FILEBO

O, Protarco, non hai accettato di parlare tu per me?

PROTARCO

Certo sì: pure io non mi so che mi dire, e ho bisogno che tu, Socrate, ci faccia da guida, perchè noi, non si sbagli sull'avversario [56] * e non si parli fuor di tono.

* la mente

SOCRATE

Ti si deve obbedire, o Protarco; e del resto non prescrivi nulla di difficile. Ma davvero, esaltando così per gioco, siccome disse Filebo, il mio Dio, ti ho io turbato col dimandare di qual genere fossero l'intelletto e la cognizione? C

PROTARCO

Davverissimo, Socrate.

SOCRATE

Ma è pur facile; giacchè i sapienti tutti, esaltando in realtà sè stessi, s'accordano in questo, che l'intelletto a noi sia *del cielo e della terra re* [57]; e forse dicon bene: però, se vuoi, facciamo alquanto più per le lunghe l'esame di questo genere.

PROTARCO

Dì, come vuoi, senza darti punto pensiero, Socrate, della lunghezza per riguardo a noi, sicuro di non venirci in uggia. D

XVI.

SOCRATE

Ben hai parlato; cominciamo, dunque, di nuovo ridomandando così.

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Diremo noi, o Protarco, che delle cose tutte e di questo che si chiama universo, abbia cura la potenza dell'irrazionale e del fortuito ed il come vien viene, * o che, per contrario, siccome

* Il fortuito

dissero quei prima di noi, le governi una mente ed una intelligenza ordinatrice meravigliosa?

PROTARCO

E Niente di quello, mirabile Socrate: ciò che tu dicevi dianzi, mi pare persino empio [58]. A dire bensì, che l'intelletto disponga il tutto, è degno dello spettacolo del mondo e del sole e della luna e degli astri e della intera orbita: e di ciò io non parlerei nè opinerei mai altrimenti.

SOCRATE

Sicchè tu vuoi, che anche da noi si consenta in quello di cui si convenne tra i nostri predecessori, che così la cosa stia *: e si creda, che non si deva solo da noi ripetere senza rischio le altrui parole, ma partecipare altresì al rischio e al biasimo se qualche terribile uomo affermasse, che non istia così, ma a caso.

29
* che la mente governi

PROTARCO

E come nol vorrei?

SOCRATE

Su via, guarda al discorso che ora ci casca addosso ora su questo soggetto.

PROTARCO

Dì soltanto.

SOCRATE

Quanto alla natura dei corpi di tutti i viventi, noi scorgiamo dentro la loro costituzione sì fuoco e sì acqua e sì aria e sì anco terra infine, come dicono gli sbattuti dalla tempesta (33). *

* terra, terra, quando la scorgono

B

PROTARCO

Eccome! chè siamo sbattuti davvero da questi nostri discorsi di ora, per il non vederne uscita.

SOCRATE

Su via, di ciascuna di tali cose presso di noi prendine questo.

PROTARCO

Che?

SOCRATE

Che di ciascuna di esse ve n'ha poco presso di noi e cattivo e per nulla sincero in nulla, e con potenza non degna della propria natura: e quando abbi appreso questo in una, e tu pensa il medesimo di tutte. Per mo' d'esempio, fuoco e' ce n'è presso di noi, e ce n'è nell'universo.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

C

Or bene, il fuoco presso di noi è poca cosa e debole e vile, dove quello dell'universo è mirabile per moltitudine * e bellezza, e per ogni potenza, che è nel fuoco.

* quantità

PROTARCO

È ben vero ciò che tu dici.

SOCRATE

O che? il fuoco dell'universo si nudrisce egli e si genera da questo fuoco presso di noi e n'è retto, o per contrario, il fuoco * mio ed il tuo e degli altri viventi ha tutto ciò da quello?

* generazione, nudrimento e governo

PROTARCO

Tu dici cosa, che non merita vi si risponda.

SOCRATE

D

Giusto. Chè tu dirai, credo, lo stesso della terra ne' viventi di quaggiù, e di quella nell'universo, e di quante altre cose ti domandai poco fa, tu risponderai del pari.

PROTARCO

E chi mai, rispondendo altrimenti, parrebbe sano di mente?

SOCRATE

Neppur uno, ti so dire: ma tiemmi dietro in quel che segue. Tutte queste cose * annoverate dianzi, non le abbiamo noi forse, quando le abbiamo viste composte in uno, denominate corpo?

* fuoco, acqua, aria, terra

PROTARCO

Oh e no?

SOCRATE

E

Ebbene, prendi altresì il medesimo di questo, che chiamiamo mondo. Anch'esso di fatti, sarebbe allo stesso modo un corpo, composto com'egli è, delle stesse cose di quaggiù. *

* stessi elementi, fuoco ecc., ovvero fine ecc.

PROTARCO

Dici benissimo.

SOCRATE

Ora, in complesso, da codesto corpo * è egli nudrito questo di quaggiù ** o invece da questo *** di quaggiù **** quello prende e ha tutto ciò che dicemmo dianzi?

* dell'universo
** il nostro
*** il nostro
**** quello dell'universo

PROTARCO

E ciò anche, Socrate, non merita che si dimandi.

SOCRATE

Ma che? lo merita questo? o come tu dirai?

PROTARCO

30

Dì che?

SOCRATE

Il corpo presso di noi non diremo che abbia anima?

PROTARCO

Chiaro che lo diremo.

SOCRATE

E per averla presa, o Protarco, di dove, se al corpo dell'universo non accadesse di essere anch'esso animato, avendo, come ha, il medesimo del nostro, però sotto ogni aspetto più bello?

PROTARCO

Chiaro che da nissun'altra parte, Socrate.

SOCRATE

Giacchè, Protarco, noi, di certo, non riteniamo che di quei quattro generi fine e infinito e comune * e quel della causa, questo quarto, che inerisce in tutte le cose, in quelle di quaggiù sia in grado di formar l'anima e introdurre l'esercizio del corpo, e, ove il corpo si ammali, l'arte medica, e combinare altro in altre occasioni e risanare, sicchè ne ha nome di onnimoda ed universale sapienza; e invece, mentre v'hanno queste stesse cose in tutto intero l'universo ed a quantità grandi, e, che è più, belle e sincere, non abbia in esse congegnata [59] la natura di quanto v'ha di più bello e di più prezioso (34)?

* misto

B

PROTARCO

Ma non avrebbe punto ragione, di certo. C

SOCRATE

Dunque, se questo no, direm meglio attenendoci a quell'altro discorso, ch'e' vi sia, cioè, siccome spesse volte dicemmo, molto infinito nell'universo e fine abbastanza, ed una non isprevole causa, soprastante a essi, ordinatrice e temperatrice degli anni, delle stagioni e dei mesi, la quale a troppo buon dritto si chiamerebbe sapienza ed intelletto.

PROTARCO

A troppo buon dritto di sicuro.

SOCRATE

E sapienza e intelletto senz'anima non potrebbero essere mai.

PROTARCO

Oh! no.

SOCRATE

* dell' universo

Sicchè tu dirai, che nella natura di Giove * 60 D esista una regale anima e un regale intelletto per la sua potenza di causa: e negli altri Dii altre cose belle, secondo piace che si dica a ciascun di loro.

PROTARCO

Sicuro.

SOCRATE

E questo discorso, o Protarco, non credere che noi si sia fatto a caso: anzi è alleato di quelli che ab antico chiarirono, che ab eterno l'intelletto regge l'universo.

PROTARCO

È, sì.

SOCRATE

E ciò coll'avere di giunta provvisto alla mia ri- E cerca questa risposta, che di quei quattro generi, dei quali la causa era pur uno, l'intelletto è del parentado di questa (35). Sicchè tu l'hai già ora la nostra risposta.

PROTARCO

Sì, l'ho, e con mia gran sodisfazione; quantunque io non mi sia punto accorto che tu mi rispondessi.

SOCRATE

Perchè, o Protarco, il gioco è talora riposo al serio (36).

PROTARCO

Bene hai detto.

SOCRATE

Or bene, di qual genere sia l'intelletto, e quale virtù posseda, ci si è fatto per ora, se mal non m'appongo, abbastanza manifesto. 31

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

E del piacere ci è apparso il genere da gran tempo.

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Ora di tutteddue ricordiamoci altresì questo, che, cioè, l'intelletto era congenere alla causa, e del genere, si può dire, di questa, e il piacere è esso invece infinito, e di quel genere che da sè medesimo non ha nè avrà in sè mai principio nè mezzo nè fine.

PROTARCO

Ce lo ricorderemo; e come no? B

XVII.

SOCRATE

Ora, dopo ciò, bisogna vedere qual sia la sede di ciascun di loro, e per qual mai passione * si generano, quando si generino. E prima il pia-

* modificazione, impressione

cere; come scrutinammo prima il suo genere, così prima anch' esso. Però il piacere non potremmo mai scrutinarlo a parte dal dolore.

PROTARCO

Ma se questa è la via di andar avanti, andiamo avanti per questa.

SOCRATE

Or ti par egli quello stesso che a me, circa la loro generazione?

PROTARCO

C Che mai?

SOCRATE

A me il dolore ed il piacere paiono, secondo lor natura, generarsi nel genere comune.

PROTARCO

Ed il comune, caro Socrate, rammentaci qual mai genere tra gli anzidetti voglia indicare.

SOCRATE

Sarà fatto a mio potere, mirabil' uomo.

PROTARCO

Bene hai detto.

SOCRATE

Noi, dunque, s' intenda per comune quello, che dicevamo terzo tra i quattro.

PROTARCO

Quello che tu nominavi dopo l' infinito ed il fine? Nel quale ponevi e sanità, e, credo, armonia altresì?

SOCRATE

D Hai detto benone. Oramai poni mente il più che tu possa.

PROTARCO

Dì pure.

SOCRATE

Dico dunque che quando nei viventi, l'armonia ci si dissolve si produce in quel medesimo tempo il dissolvimento della lor natura, e la generazione di pene.

PROTARCO

Dici cosa affatto verisimile.

SOCRATE

E per contrario si deve dire, che quando l'armonia si ritempra e torna nella propria natura, si produce piacere, s'e' bisogna per le brevi discorrere di cose massime alla più lesta.

PROTARCO

Io credo, Socrate, che tu dica bene; pure proviamo di dirle più chiaro queste stesse cose. E

SOCRATE

Le cose ovvie e aperte non sono le più facili a comprendere?

PROTARCO

Quali?

SOCRATE

La fame, per mo' d'esempio, è dissolvimento e dolore.

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

E il cibo, che riempie di nuovo, è piacere.

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

E da capo la sete è corrompimento e dolore e dissolvimento (37): e la virtù dell'umido, che riempie il disseccato, è piacere. Così ancora la 32

discriminazione e la dissoluzione contro natura, effetti del caldo soffocante, è di certo dolore: invece il rifarsi secondo natura e il rinfrescarsi è piacere.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

E quanto a freddo, il rapprendersi dell'umido del vivente contro natura è dolore: e per contrario, quando gli umidi tornino a quel medesimo di prima e si disciolgano, il loro cammino secondo natura è piacere. E, a ridurre le molte parole in una, considera, se è un discorso che t'accomoda, il dire, che la specie mista dell'infinito e del fine diventata animata, B secondo natura, quando, come io ho detto prima, la si corrompe, il corrompimento è dolore, e invece il cammino verso la propria essenza, cotesto ritorno è per rovescio in tutti piacere.

PROTARCO

E sia: giacchè mi pare che abbia sembianza di vero.

SOCRATE

Questa, * dunque, noi porremo per una delle specie di piacere e di dolore in ciascheduna di queste passioni? **

* disintegrazione e reintegrazione.

** corporali; sete, fame etc.

PROTARCO

La ci stia.

XVIII.

SOCRATE

C Or bene, l'aspettativa che l'anima ha di per sè di tali passioni, tu falla piacevole e fiduciosa,

quando la sia in attesa di cose piacevoli, e paurosa invece e molesta, in attesa di dolorose.

PROTARCO

Già, perchè egli è un'altra specie di piacere e di dolore questa che si genera per l'aspettativa di sola l'anima a parte dal corpo.

SOCRATE

Hai inteso bene: chè in queste aspettative, credo, almeno a parer mio, sincere e pure le une e le altre, e senza mescolanza, e' mi pare, di dolore e piacere [61], apparrà manifesto il caso del piacere, s' e' se ne deva abbracciare l'intero genere, ovvero questo si deva farlo di qualche altro dei generi anzi detti, e il dolore e il piacere, siccome il caldo e il freddo e tutte le altre simili passioni, si deva talora gradirle e tal altra no, come quelle che non sono beni, ma solo alcuna volta ed alcune accade che dien ricetto alla natura del bene. D

PROTARCO

Tu dici rettissimamente; chè per questa via bisogna pure che passi quello di cui noi andiamo a caccia ora * (38).

* il bene

SOCRATE

Orbè, ci si renda consapevoli per prima cosa di questo: che, se regge davvero ciò che si è detto, che dal corrompersi in quei casi si generi dolore e dal redintegrarsi piacere, facciamo di concepire quale, mentre non si dà nè corruzione nè redintegrazione, deva mai essere l'abito di ciascun vivente, allorchè sta così (39). Poni ben mente, e dì, s' e' non è di tutta necessità che ogni vivente non si addolori nè goda assai nè poco durante quel tempo? E

PROTARCO

Di necessità, certo.

SOCRATE

Ora, una disposizione nostra siffatta non è
33 essa una terza, diversa da quella di chi gode e di chi si addolora?

PROTARCO

Oh! e no?

SOCRATE

Ebbene, fa di ricordartela questa; giacchè non importa poco al giudizio del piacere il ricordarcene o no. Ancora una cosellina intorno a essa, se vuoi, per finirla.

PROTARCO

Di quale?

SOCRATE

Ben sai che a chi s'ha scelta la vita dell'intendere, nulla vieta di vivere a questo modo.

PROTARCO

B A quello del non godere, nè addolorarsi tu dici?

SOCRATE

Di fatti, allora, nel paragon delle vite s'è ben detto che non abbia nessun bisogno di godere nè assai nè poco chi si sia scelta la vita del pensare e dell'intendere.

PROTARCO

Sì; s'è ben detto così.

SOCRATE

Ebbene, e' gli accada così * a costui **; e forse non sarebbe punto strano, se questa fosse la più divina di tutte le vite.

* che viva senza sofferenze nè gioie
** a chi ha scelto la vita del pensiero

PROTARCO

Sicchè non è probabile, che gli Dei * sentano nè piacere nè il suo contrario [62].

* come quelli cui li appartiene la vita del pensiero

SOCRATE

Non probabile certo; almeno non si addice che l'una cosa o l'altra abbia luogo in loro. Se non che questo avremo occasione di considerarlo anche poi, se punto faccia al proposito del discorso, e ne vantaggeremo la mente per il secondo premio, se non potremo per il primo.

C

PROTARCO

Tu dici rettissimamente.

XIX.

SOCRATE

E, certo, l'altra specie di piaceri, che dicemmo essere di sola l'anima, è generata tutta mediante la memoria.

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Bisogna prima, e' si vede, ricordare che cosa sia memoria; ed e' risica, ancor prima della memoria, la sensazione, se si deva di ciò venire in chiaro a modo.

PROTARCO

Come tu dici?

D

SOCRATE

Poni che delle passioni cui volta per volta il nostro corpo soggiace, alcune si spengano nel corpo stesso, prima che traversino insino all'anima, lasciando questa del tutto impassibile; altre

poi vadano attraverso tutteddue, ed ingenerino come uno scuotimento sì proprio a ciascuno e sì comune a tutteddue.

PROTARCO

Si ammetta.

SOCRATE

Ora, se di quelle che non traversano tutteddue, dicessimo che si ascondano all'anima, e di quelle che li traversano, dicessimo che non le si ascondano, non diremo noi forse rettissi-
E mamente?

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

Però, questo ascondersi non lo intendere punto, come s'io parli qui della generazione della dimenticanza, ch'è un ascondersi della cognizione, giacchè la dimenticanza è esodo di memoria; nel caso invece di cui si parla ora, [63] questa non si è ancor generata: e dire ch'e' si faccia perdita di quello che nè è nè è stato, è assurdo (40); n'è vero?

PROTARCO

Vero.

SOCRATE

Muta, dunque, soli i nomi.

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Invece dell'ascondersi all'anima, quando questa resti impassibile agli scotimenti del corpo, quella che tu chiami dimenticanza, dalle nome d'insensibilità. *

* meglio se si potesse, insentitezza

PROTARCO

Intesi.

SOCRATE

E d'altra parte, l'accomunarsi in una unica passione l'anima e il corpo e muoversi insieme, ove tu questo moto, lo chiamassi sensazione, tu non parleresti fuor di ragione. 34

PROTARCO

Dici verissimo.

SOCRATE

O non intendiamo noi, dunque, già quello che vogliamo chiamare sensazione?

PROTARCO

Certo sì.

SOCRATE

Dunque, chi dice che la memoria è salvamento di sensazione, direbbe rettamente, almeno a parer mio. B

PROTARCO

Rettamente sì.

SOCRATE

Ora non diciamo noi forse, che memoria da rammemoranza differisca? (41).

PROTARCO

Forse sì.

SOCRATE

E non in ciò forse?

PROTARCO

In che?

SOCRATE

Quando le cose, che l'anima ebbe altra volta patite insieme col corpo, essa senza del corpo le vada di per sè in sè medesima al possibile ri-

pigliando, allora noi diciamo ch'essa rammemori: n'è vero?

PROTARCO

E rettamente.

SOCRATE

E ancora, quando essa, persa memoria, vuoi di una sensazione o vuoi anche di una dottrina, C se la rinfreschi da capo da sè a sè, noi li chiamiamo pur rammemoranze e memorie questi accidenti tutti.

PROTARCO

Ben dici.

SOCRATE

Orbè, quello in grazia di che si è detto tutto ciò, è questo.

PROTARCO

Che mai?

SOCRATE

A fin di (42) cogliere il meglio possibile ed evidentissimamente il piacere di sola l'anima a parte dal corpo, e insieme il desiderio: giacchè con questi chiarimenti, e' pare, che ci si sien pure chiariti quello e questo.

XX.

PROTARCO

Ebbene, ora, o Socrate, diciamo quello che segue.

SOCRATE

Certo di molte cose circa la generazione del D piacere e tutta la forma di esso è necessario,

pare, di dire e considerare; e prima d'altro cogliere il desiderio, che mai sia e dove si generi.

PROTARCO

Si consideri pure; non ci perderemo nulla.

SOCRATE

Anzi, o Protarco, a trovar quello che ora ricerchiamo, ci perderemo l'impaccio in cui siamo circa esso.

PROTARCO

Ben ribattesti: ma sforziamoci ad andare per ordine avanti.

SOCRATE

Ora non abbiamo noi detto dianzi [64], che fame e sete ed altri molti accidenti consimili sono taluni desiderii? E

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Or bene, a che mai d'identico riguardando, chiamiamo cose tanto diverse di un unico nome?

PROTARCO

Affè di Giove, Socrate, non è forse facile il dirlo; ma pure dire si deve.

SOCRATE

Ebbene, ripetiamolo di bel nuovo di là, da quei medesimi esempi.

PROTARCO

Oh! di dove?

SOCRATE

Sete [65] è vocabolo che in ciascun caso vuol dire una cosa?

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

E ciò è esser vuoto?

PROTARCO

Oh! che altro.

SOCRATE

La sete è desiderio?

PROTARCO

Sì (43).

SOCRATE

35 Di bere certo.

PROTARCO

Di bere.

SOCRATE

O meglio di riempiersi bevendo?

PROTARCO

Di riempiersi, credo.

SOCRATE

Dunque, chi di noi s'è vuotato, desidera, pare, il contrario di quello ch'e' patisce: giacchè ama, vuotato, di riempiersi.

PROTARCO

Chiarissimo.

SOCRATE

Or che? chi si sia vuotato per la prima volta, si può dare che o per via di sensazione di riempimento o per via di memoria attinga * cosa, la quale egli nè patisce al presente, nè ha mai patito prima (44)?

* tocchi, ci vada col pensiero

PROTARCO

E oh! come?

SOCRATE

Ma, pure, chi desidera, desidera qualcosa, B diciamo.

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

Quindi, non desidera ciò ch'egli patisce, giacchè ha sete: e questa è vuotamento: ora, egli desidera riempimento.

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

Qualcosa, quindi, nell'assetato dovrebbe pure attingere * il riempimento.

* toccare col pensiero

PROTARCO

Necessario.

SOCRATE

Il corpo, impossibile: è vuotato.

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

Resta, quindi, che il riempimento l'attinga l'anima: e, chiaro, colla memoria (45): giacchè con che altro l'attingerebbe? [66] B

PROTARCO

Con niente altro, sto per dire.

XXI.

SOCRATE

E intendiam noi ciò che da questi discorsi vien fuori?

PROTARCO

Che?

SOCRATE

Questo discorso dice che desiderio di corpo non esista.

PROTARCO

E come?

SOCRATE

Perch'esso addita che in ogni vivente ci sia sempre il conato al contrario delle passioni di quello. *

*di quello che il corpo partisce attualmente

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

E la spinta verso il contrario delle passioni, manifesta ch'e' vi è memoria dei contrarii delle passioni.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

Sicchè il discorso col mostrare che la memoria mena al desiderato, ha chiarito insieme, D che la spinta tutta e il desiderio ed il reggimento di ogni vivente appartiene all'anima.

PROTARCO

Rettissimamente.

SOCRATE

Che, quindi, il corpo nostro abbia fame o sete o patisca, il discorso non ammette niente di simile in nessun modo.

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

Ebbene, circa questo stesso facciamo d'intendere ancora ciò; giacchè io scorgo che in

questi stessi accidenti il discorso ci voglia manifestare una certa specie di vita.

PROTARCO

In che e di qual vita tu parli? C

SOCRATE

Nel riempirsi e nel vuotarsi, ed in quant'altro concerne la preservazione e il corrompimento dei viventi; e se uno, secondo si trova in uno stato o nell'altro, quando si addolora e quando gode a seconda delle trasmutazioni.

PROTARCO

Così è.

SOCRATE

O che, quando si trovi nel mezzo tra queste?

PROTARCO

Come nel mezzo?

SOCRATE

Da una parte per la passione * senta pena, dall'altra si ricordi delle piacevoli cose, col cui effettuarsi la pena gli cesserebbe, ma ancora non si riempia; oh! allora? Diremo o non diremo ch'egli stia nel mezzo tra le passioni? **

* per quello che patisce, per l'essere vuoto

** tra il vuotarsi e il riempiersi

36

PROTARCO

Diremo, sì.

SOCRATE

E penando in tutto o godendo?

PROTARCO

Anzi, affè di Giove, addolorato da un doppio dolore; quanto al corpo, dalla passione stessa, e, quanto all'anima, da una cotal brama di aspettativa.

SOCRATE

Come hai tu detta, o Protarco, la duplicità del dolore? Non si dà egli, che a un di noi, vuotato,

B quando è messo in isperanza manifesta dell'aversi a riempire, e quando al contrario n'è fuor di speranza?

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Ora non ti par egli, che chi spera di aversi a riempiere, goda per lo ricordarsi, e insieme in quello stesso tempo senta pena per esser vuoto?

PROTARCO

Di necessità.

SOCRATE

Allora, quindi, l'uomo e gli altri viventi si addolorano insieme e godono.

PROTARCO

E' risica.

SOCRATE

Ma che poi, quando, vuotato, disperi del poter mai conseguire riempimento? Non si genererebbe allora, nei dolori, quella passion duplice la quale tu avendo avvertita dianzi, t'avvisasti, che fosse doppia senz'altro? * 67

* non già solo in un caso

C

PROTARCO

Verissimo, Socrate.

SOCRATE

Ebbene, dell'esame di codeste passioni ci serviremo a ciò.

PROTARCO

A che?

SOCRATE

Questi dolori e piaceri li diremo noi veri o falsi, o taluni veri, taluni no?

PROTARCO

O come mai, Socrate, piaceri o dolori sarebbero falsi?

SOCRATE

E come, o Protarco, timori veri o falsi, o aspettative vere o no, o vere o false opinioni?

PROTARCO

Opinioni, io per me te lo concederei: ma quelle altre passioni, no. D

SOCRATE

Come tu dici? Rischiamo di ridestare un discorso non piccolo.

PROTARCO

Tu dici vero.

SOCRATE

Ma se attinente o no, o figliuol di colui (46), a ciò che s'è detto innanzi, questo è quello che preme e va considerato.

PROTARCO

Questo, sì, forse.

SOCRATE

E qualunque altra lungagnata, anzi, qualunque discorso che non vi si attenga, dargli congedo.

PROTARCO

Rettamente.

SOCRATE

Ora, dimmi; chè mi occupa sempre una gran maraviglia, e mai non mi lascia circa quei dubbi che sollevammo dianzi. E

PROTARCO

O, come dici tu?

SOCRATE

Di piaceri falsi non ve n'ha e di veri?

PROTARCO

Oh! come ve ne sarebbe?

SOCRATE

E, a detta tua, nè in sogno nè in veglia nè in follie nè in delirii non v'ha mai uomo al mondo, il quale creda di godere e non goda punto, o, per contrario, e'gli duole e non gli duol nulla.

PROTARCO

Tutti, Socrate, riteniamo che questi son casi che si danno.

SOCRATE

E lo ritenete a ragione, o si deve esaminare s'e'si dica rettamente o no?

XXII.

PROTARCO

37 Esaminare, secondo almeno direi io.

SOCRATE

Ebbene, facciam di definire vie più chiaramente quello che si diceva dianzi, circa il piacere e la opinione: giacchè e' c'è pur l'opinare in noi?

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

E il godere?

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

E, certo, l'opinato è altresì qualcosa?

PROTARCO

Come no?

SOCRATE

E anche ciò di cui gode, quello che gode.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

Sicchè quello che opina, o che opini rettamente o no, non annulla giammai l'opinar per davvero. *

* l'opinare è sempre opinare, sia retto o no

PROTARCO

E come lo annullerebbe?

B

SOCRATE

E ciò, quindi, che gode, o goda rettamente o no, è manifesto che non annulla giammai il goder per davvero. ** 68

** il godere è sempre godere, sia retto o no

PROTARCO

Sì, e anche questo è così.

SOCRATE

Oh! dunque, per qual mai modo suol egli generarcisi opinione falsa e vera, e il genere invece del piacere è soltanto vero, mentre quella e questo hanno sortito del pari l'opinare e il godere per davvero? * (47).

* Si opina per davvero, in realtà, anche quando si opini falso; perchè non si potrebbe goderefalso, anche quando si goda per davvero, in realtà?

PROTARCO

Si deve esaminare.

SOCRATE

Forse, che alla opinione si soprappongono il falso e il vero, e per questi ciascheduno si genera non solo opinione, ma altresì si qualifica *; questo tu dici si deva esaminare?

C

* diventa falsa o vera

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

E oltre ciò, se vi hanno bensì cose qualifi-

cate, ma il piacere e il dolore sieno soltanto quello che sono (48), ma qualificati no, non bisogna che anche su questo punto ci si metta d'accordo?

PROTARCO

Chiaro.

SOCRATE

Ma e' non è per nulla difficile a scorgere, che sono altresì qualificati: giacchè abbiamo detto da un pezzo che e grandi e piccioli -- e di molto — l'uno o l'altro [69] diventano e quegli e questi, così i dolori come i piaceri.

D

PROTARCO

Di certissimo.

SOCRATE

E se malvagità, o Protarco, infetti alcuna opinione o piacere, non diremo noi che così e' si genera un'opinione malvagia e un piacere malvagio?

PROTARCO

Ma che altro, Socrate?

SOCRATE

E che? Se rettitudine o il contrario della rettitudine s'aggiunga a quella o a questo? Non diremo retta l'opinione, quando abbia rettitudine? E il piacere del pari?

PROTARCO

Di necessità.

SOCRATE

E

E, certo, quando l'opinato sia errato, si deve ammettere che non sia retta l'opinione la quale allora erri, e non rettamente opinante?

PROTARCO

E come altrimenti?

SOCRATE

E o che? Se per contrario scorgessimo un dolore o un piacere errare in ciò, onde si ha dolore o si gode, gli diremmo noi retto o buono o qual altro nome gli apporremmo, di quei belli? *

* che significano lode

PROTARCO

Impossibile, * se però erra il piacere.

* dargliene uno bello

SOCRATE

E pure e' pare, che spesso in noi si produca piacere non dietro una opinione retta, ma dietro una falsa.

PROTARCO

E come no? Anzi questo è il caso, in cui noi, Socrate, diciamo che l'opinione, sì, sia falsa, ma nessuno mai il piacere stesso lo chiamerebbe falso. 38

SOCRATE

Ma ora sì, o Protarco, che è un'alacre difesa del piacere la tua.

PROTARCO

Niente affatto; dico quello che sento dire.

SOCRATE

E non ci corre punto differenza, o Protarco, tra il piacere accompagnato dall'opinion retta e dalla cognizione, e quello che in ciascun di noi s'ingenera spesso di unità col falso e coll'ignoranza?

PROTARCO

Almeno, è verisimile che non differiscan di poco. B

XXIII.

SOCRATE

Ebbene, procediamo all'esame della lor differenza.

PROTARCO

Guida per la via che ti pare.

SOCRATE

Guiderò io per questa?

PROTARCO

Per quale?

SOCRATE

E' vi ha, diciamo, una opinione falsa e ce n'ha una anche vera.

PROTARCO

Vi ha.

SOCRATE

E ad esse, come dicevamo dianzi, segue spesso piacere e dolore, alla vera e falsa opinione dico io.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

Ora, non è egli dalla memoria e dalla sensazione che si genera l'opinione, e in ciascun caso il provarsi a discernere tra le opinioni [70]? *

* false o vere

C

PROTARCO

Proprio così.

SOCRATE

E non riteniamo noi necessario che in ciò ci accada così?

PROTARCO

Come?

SOCRATE

A uomo che veda di lontano non troppo chiaramente le cose che guarda, non diresti tu che succeda spesso di voler giudicare quello che vede?

PROTARCO

Direi.

SOCRATE

Ora, non dimanderebbe quindi a sè stesso così?

PROTARCO

Come?

SOCRATE

« Che è egli mai questo, che accanto al sasso m' appare che stia ritto in piè, sotto un albero? » Non ti pare che così dica un uomo a sè medesimo, quando abbia visto cose, che gli siano apparse tali? D

PROTARCO

Oh! che altro?

SOCRATE

E, dopo ciò, non potrebbe, come rispondendo a sè medesimo, dire che gli è un uomo, cogliendo nel segno?

PROTARCO

Certo, sì.

SOCRATE

E anche, forse, tratto in isbaglio, che sia opera di pastori ciò ch' egli scorge, chiamarlo un simulacro.

PROTARCO

Potrebbe.

SOCRATE

E se avesse accosto qualcuno, le cose stesse E

ch' egli ha dette a sè, non gliele esprimerebbe distendendole nella voce; e non diverrebbe un discorso quello che dianzi chiamavamo opinione?

PROTARCO

Perchè no?

SOCRATE

Ma se invece fosse solo, e' se lo pensa questo medesimo da sè a sè e cammina a volte un bel pezzo, tenendoselo dentro.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

Or che? Il caso che ha luogo in siffatte occasioni, ti par egli quello che a me?

PROTARCO

Quale?

SOCRATE

A me pare, che allora l'anima nostra rassomigli a un libro.

PROTARCO

Come?

SOCRATE

39 La memoria che coincide nel medesimo colle sensazioni, e quelle passioni, * che vi son collegate, mi paiono che allora scrivano come discorsi nelle nostre anime; e quando questa passione ** scriva vero allora accade per opera sua, che opinion vera e discorsi veri si generino in noi, ma quando invece questo scrivano interno scriva falso, vengon fuori i contrari dei veri (49).

* modificazioni dei sensi

** modificazione interna

PROTARCO

E' mi pare, sì; e quello che tu così dici, l'ammetto.

SOCRATE

E fa di ammettere anche un altro artefice che in cotesto tempo vien su nelle anime nostre?

PROTARCO

Quale?

SOCRATE

Il dipintore che dopo lo scrivano ci dipinge le immagini di quello che si diceva.

PROTARCO

Oh! come e quando lo introduciamo costui?

SOCRATE

Quando uno, sottratto via alla vista o a un altro senso quello che ha allora * opinato e detto, vede pure in sè le immagini di quello che ha opinato e detto: o non ha ciò luogo in noi?

* quando ha visto

C

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Ora, non sono vere le immagini delle vere opinioni e discorsi, e false quelle dei falsi?

PROTARCO

Del tutto.

SOCRATE

Ebbene, se ciò s'è detto rettamente, esaminiamone anche questo.

PROTARCO

Che?

SOCRATE

Se è necessario che noi si patisca così * rispetto alle cose presenti e alle passate, ma alle future no.

* si diano in noi questi casi

PROTARCO

Rispetto a tutti i tempi del pari.

SOCRATE

D Ora, non si è detto prima che i piaceri e dolori di sola l'anima si possano generare prima dei piaceri e dolori che vengono per il corpo; sicchè succeda, che si generi in noi il pregodere e il predolersi (50) rispetto al tempo avvenire?

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

Or bene, queste scritture e dipinture che poco avanti ponevamo si generassero in noi, riguardano il tempo passato e il presente, e il futuro E no?

PROTARCO

Anzi, soprattutto. *

* il futuro

SOCRATE

Dici tu forse soprattutto, perchè * tutte sono speranze per il tempo di poi, e noi, d'altronde, siamo per tutto il corso di nostra vita pieni di speranze sempre?

* le scritture e le dipinture, perchè servono alla ricognizione di percezioni di là da venire

PROTARCO

Di certo.

XXIV.

SOCRATE

Su via, oltre ciò che s'è detto ora, mi rispondi anche a questo.

PROTARCO

A che?

SOCRATE

L'uom giusto e pio e al tutto buono non è egli caro agli Dei?

PROTARCO

Oh! che *?

* non è forse così?

SOCRATE

E che? L'ingiusto e l'affatto malvagio non è egli appunto il contrario? 40

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

E, dicevamo dianzi, ciascun'uomo è pieno di molte speranze?

PROTARCO

Eh! no?

SOCRATE

E son pure discorsi in ciascun di noi quelli che denominiamo speranze?

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

E le immagini dipinte altresì (51): e taluno vede spesso capitargli oro in gran copia e con questo piaceri di molti; anzi scorge sè medesimo dipintovi nel mezzo, colmo di gioia.

PROTARCO

Eh! no?

B

SOCRATE

Ora, diremo noi, che lo scritto a' buoni si appresenti per lo più vero poichè son cari agli Dei, e invece per lo più il contrario ai malvagi; o nol diremo?

PROTARCO

Si deve, di certo, dire.

SOCRATE

Sicchè anche nei malvagi han dimora piaceri dipinti però menzogneri?

PROTARCO

O che?

SOCRATE

Di piaceri menzogneri, dunque, i malvagi gioi- C scono le più volte, ma gli uomini buoni di veri.

PROTARCO

Conclusione necessarissima.

SOCRATE

Ed e' vi hanno, secondo i discorsi di ora, piaceri menzogneri nell' anime umane, che però contraffanno risibilmente i veri; e dolori del pari.

PROTARCO

Vi hanno.

SOCRATE

Ora, in colui che, come si sia, opinava, aveva pur luogo sempre in realtà l'opinare, però di cose, che nè sono nè furono e talora neppure saranno.

PROTARCO

Certo, sì.

SOCRATE

D E di qui, credo, proveniva in questi casi la opinione menzognera e l'opinar con menzogna: neh?

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

Or che? Non si deve ai piaceri e a' dolori attribuire un abito * corrispondente a quello ** che è nelle opinioni?

* una maniera di essere
** a quello che le fa essere false

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Che in colui che come si sia e a casaccio goda, abbia pur luogo sempre ch'egli goda in realtà, ma però di cose che nè sono, e talora neppur sono state, e molte volte, anzi le più, non saranno per esser giammai.

PROTARCO

E anche ciò, Socrate, è necessario che stia così. E

SOCRATE

E non dei timori e degli sdegni e di quant'altro v'ha di siffatto, non sarebbe da dire il medesimo, che le sono tutte le tali passioni anche menzognere talora?

PROTARCO

Al tutto sì.

SOCRATE

Che poi? le opinioni malvagie [71] le possiamo noi dire altro che menzognere (52)?

PROTARCO

Non altro.

SOCRATE

Nè i piaceri, credo, li concepiamo malvagi per altro modo che per lo essere menzogneri. 41

PROTARCO

Anzi, Socrate, hai detto tutto il contrario: piaceri e dolori nessuno, sto per dire, li riterrebbe gran fatto malvagi per effetto della menzogna *, ma bensì quando altra grande e molta malvagità gl'infettasse.

* falsità perchè siano falsi

SOCRATE

Orbè, dei piaceri malvagi e che sien tali per malvagità, forse parleremo di qui a poco,

se ancora ci parrà. Ora si deve discorrere di quei piaceri menzogneri, che per altro modo * inesistono e s'ingenerano in noi, molti e spesso: giacchè di ciò ci varremo forse al decidere.

* non perchè malvagi

B

PROTARCO

E come no? Se però ce ne sono.

SOCRATE

Ma sì, che ce ne sono, o Protarco, almeno a detta mia. Però, sino a che questa opinione * (53) persista in noi, è certo impossibile che la resti senza esame.

* l'opinione che non vi siano piaceri falsi

PROTARCO

Bene.

XXV.

SOCRATE

Via dunque, a modo d'atleti, affrontiamo da capo questo discorso.

PROTARCO

Affrontiamo.

SOCRATE

C

Ma abbiamo pur detto, se ci si ricorda, poco addietro, che quando in noi sieno quelli che son detti desiderii, allora il corpo, separatamente dall'anima, ha passioni sue a parte. [72]

PROTARCO

Ricordiamo; e' s'è detto.

SOCRATE

Or bene, quello che desiderava abiti * contrarii a quelli del corpo, non era egli l'anima? Quello che porgeva il dolore ovvero un piacere per effetto di passione ** non era egli il corpo? [73]

* modi di essere

** di un'attuale modificazione, non di aspettativa

PROTARCO

Era, sì.

SOCRATE

Su, raccogli [74] quello che in tai casi succede.

PROTARCO

Dì.

SOCRATE

Ebbene, quando ciò sia, succede che dolori e piaceri coabitino insieme, e le sensazioni di essi, così contrarie com' elle sono, stieno le une accanto alle altre: il che ci è apparso anche dianzi. D

PROTARCO

Appare almeno.

SOCRATE

Or non s'è detto anche questo e non sta fermo, accordato prima tra noi?

PROTARCO

Che?

SOCRATE

Che tutteddue questi, il dolore e il piacere, ricevano il più e meno e sieno degl' infiniti.

PROTARCO

Si è detto: oh! che?

SOCRATE

Qual mezzo, dunque, v'è per darne retto giudizio?

PROTARCO

Oh! per qual via e come? E

SOCRATE

Se * 'intenzione del nostro giudizio (54) è di volere discernere in ciascun caso, quale di essi maggiore e qual minore e qual più e qual più [75] intenso riesca, dolore rispetto a piacere e

* qual mezzo se ecc,

dolore rispetto a dolore e piacere rispetto a piacere.

PROTARCO

Ma questo è il caso, e tale è l'intendimento del nostro giudizio.

SOCRATE

Or che? Nella vista il vedere di lontano e 42 d'appresso le grandezze asconde il vero, e induce un opinar menzognero; e ne' dolori poi e ne' piaceri non succede questo stesso?

PROTARCO

Anzi molto più, o Socrate, di certo.

SOCRATE

Sicchè quello che si dice ora, è riuscito contrario a quello di poco prima. * 76

* che le opinioni, secondo fossero false o vere, cagionassero piaceri falsi o veri

PROTARCO

Che dici tu?

SOCRATE

Dianzi, le opinioni, diventate menzognere esse stesse, c'insozzarono i dolori e i piaceri della passione * lor propria.

* qualità passiva

PROTARCO

B Verissimo.

SOCRATE

E ora i piaceri stessi e i dolori, per lo essere, mutando, riguardati in ciascun caso, quando da lontano e quando da vicino e insieme posti gli uni accanto agli altri, i piaceri accanto al doloroso ci appaion maggiori e più intensi, e i dolori invece per il raffronto coi piaceri il contrario di quelli. *

* qui i piaceri stessi e i dolori appaiono falsamente

PROTARCO

È necessario, che da tali ragioni questi effetti provengano.

SOCRATE

Tu, dunque, risecando dall'uno e dall'altro di essi quel tanto che ne appare e non è, ond'essi appaion maggiori o minori di quello che sono, non dirai che questo ne appaia rettamente; C e nè, d'altronde, la parte del piacere e dolore, che da questo proviene, l'oserai dire retta e vera.

PROTARCO

Certo, no.

SOCRATE

Vedremo poi in seguito, se incontreremo per questa via piaceri e dolori, i quali appaiano e siano nelle creature *, ancora più menzogneri che non questi.

* animale, vivente

PROTARCO

Oh! quali e come tu dici?

XXVI.

SOCRATE

S'è pur detto più volte, che, per lo corrompersi della natura di ciascheduna creatura per via D di commistioni e dismistioni e replezioni e vuotamenti e taluni aumenti e decrescimenti, succede che si generino dolori e pene e doglie, e quant'altro porta siffatti nomi.

PROTARCO

Sì, questo si è detto più volte.

SOCRATE

E ammettemmo anche che quando poi le creature si ricostituiscano [77] nella lor propria natura, cotesta ricostituzione sia, di certo, piacere.

PROTARCO

Rettamente.

SOCRATE

E che, quando non succeda per entro il corpo nostro niente di questo?

PROTARCO

E quando, o Socrate, ciò si potrebbe dare?

SOCRATE

E Non è punto a proposito la domanda che tu fai ora, o Protarco.

PROTARCO

E perchè?

SOCRATE

Perchè non m'impedisce, che io ti rifaccia da capo la domanda mia.

PROTARCO

Oh! quale?

SOCRATE

Se pure, dirò, tale cosa, o Protarco, non accadesse, che mai è necessario che ce ne succeda? [78] *

* se accadesse

PROTARCO

Quando il corpo non si muovesse nè in qua nè in là?

SOCRATE

Così.

PROTARCO

Gli è chiaro, Socrate, che in un caso siffatto non si genererebbe piacere mai, e neppur dolore.

SOCRATE

43 Hai risposto benissimo; se non che, io credo, tu vuoi dire, ch'egli è necessario che sempre ci accada quello o questo, secondo affermano i sa-

pienti: giacchè le cose tutte fluiscono sempre su e giù. [79]

PROTARCO

Dicono pur così, e paiono certo di non dir cosa spregevole.

SOCRATE

Oh!, come la direbbero, poichè non sono spregevoli essi stessi? Se non che io voglio scansare questo discorso che ci viene addosso. Ora, io penso fuggirmene di qui, e tu fuggi meco.

PROTARCO

Dì su di dove?

SOCRATE

E' sia pur così, direm noi a costoro. Tu però mi rispondi: quante passioni * patisce ** un soggetto animato, tante sempre il paziente ne sente, e nè crescendo resta a noi stessi nascoso di farlo, nè subendo nessun'altra passione simile, ovvero è tutto il contrario? *** Giacchè le passioni siffatte ci rimangono ascose per poco tutte. B

* modificazioni
** subisce
*** molte modificazioni che noi andiamo subendo, ci restano inavvertite

PROTARCO

Tutto il contrario, di certo.

SOCRATE

Sicchè non ci è venuto ben detto quello che s'è affermato dianzi, che le mutazioni che si succedono su e giù, producano dolori e piaceri.

PROTARCO

Oh! che?

SOCRATE

E tornerà più bello e inespugnabile il dir così. C

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Che le grandi mutazioni ci producono bensì dolori e piaceri, ma le moderate invece e le piccole nè l'un nè l'altro addirittura.

PROTARCO

Sì, o Socrate, più retto a questo modo che a quello.

SOCRATE

Or bene, s'egli è così, tornerebbe la vita
* 33 A detta dianzi. *

PROTARCO

Quale?

SOCRATE

Quella che dicemmo essere senza dolori e senza letizie.

PROTARCO

Dici verissimo.

SOCRATE

D Or, dietro tutto ciò, poniamo tre ragioni di vita, piacevole l'una, e per contrario dolorosa l'altra, ed una terza nè quello nè questo; o come di ciò tu diresti?

PROTARCO

Io non altrimenti che così; ch'e' vi sia tre vite.

SOCRATE

Sicchè non sentire dolore non sarebbe mai tutt'uno col godere?

PROTARCO

E come mai?

SOCRATE

Or, quando tu senta, che la più piacevol cosa di tutte sia menare senza dolore tutta la vita, che mai tu credi, si voglia dire con questo?

PROTARCO

A me almen pare che costui chiami piacevole il non sentire dolore.

SOCRATE

Ebbene, di tre cose che noi avessimo, quali tu voglia, ne poni, per usar dei più bei nomi, l'una di oro, l'altra di argento, e una terza nè questo nè quello. E

PROTARCO

Ammesso.

SOCRATE

Ora, ciò che non è quello nè questo, v'è modo che ci si faccia l'uno o l'altro, oro o argento?

PROTARCO

E che modo?

SOCRATE

Dunque, quella vita mezzana, chi la opinasse [80] piacevole o dolorosa, non opinerebbe, nè chi la dicesse tale direbbe rettamente in discorso retto.

PROTARCO

E, oh!, come mai rettamente?

SOCRATE

Ma pure, o caro, conosciamo certo di quelli che dicono ed opinano così. 44

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Ora, credono altresì di godere, quando non sentano dolore?

PROTARCO

L'affermano almeno.

SOCRATE

Sicchè credono di godere allora; altrimenti nol direbbero.

PROTARCO

E' risica.

SOCRATE

Ed hanno del godere una opinione menzognera, se il non sentire dolore ed il godere hann nature l'una segregata dall'altra.

PROTARCO

E segregata l'hanno di certo.

SOCRATE

Or bene, presceglieremo di chiamarle tre, B come pur ora, queste vite, o due sole, il dolore, ch'è mále agli uomini; e piacevole * la liberazion dai dolori, ch'è essa stessa bene?

* Il piacere

XXVII.

PROTARCO

O come mai, Socrate, noi ci facciamo ora questa domanda? Io non intendo.

SOCRATE

Perchè, o Protarco, tu non intendi gli avversarii per davvero di questo Filebo.

PROTARCO

Oh! quali tu dici che sieno?

SOCRATE

Persone, [81] ti so dire, riputate di gran valore nella scienza della natura, le quali affermano che piaceri addirittura non ve ne sia.

PROTARCO

Oh! che?

SOCRATE

Che le sian tutte scampi da dolori quelli, cui C ora Filebo e i suoi danno nome di piaceri.

PROTARCO

Ora, o Socrate, ci consigli tu di dar retta a costoro, o come dici?

SOCRATE

No, ma di valersene come di divinatori, i quali divinano non per forza d'arte, ma per una cotal ritrosia di non ingenerosa natura, poichè hanno preso in odio gagliardo la potestà del piacere e ritenutala nulla di sano, per modo che quello stesso, che v'ha di attrattivo in esso, sia magia e non piacere. Di costoro, dunque, tu D ti dovresti valere a ciò, esaminate altresì anche le altre lor ritrosie. Di poi, sentirai quali piaceri a me certo paiono essere veri, affinchè discussa, dietro tutteddue i discorsi,* la potestà di esso, la presentiamo al giudizio.

* Quello che nega che vi siano piaceri e quello che afferma esservi alcuni piaceri veri

PROTARCO

Tu parli bene.

SOCRATE

Ebbene, andiam dietro a costoro, come ad alleati, seguendo la traccia della lor ritrosia. Giacchè io credo che, partendo all'incirca di qui*, e' dicano qualcosa così: che, cioè, a volere scorgere la natura di qual si sia specie, di quella del E duro, per mo' d'esempio, non la comprenderemmo noi meglio riguardando a quel che v'ha di durissimo, che non a quello che è minimo di durezza (55)? Ora, o Protarco, bisogna che

* da quello che è enunciato subito dopo

tu, come fai a me, così tu risponda anche a questi ritrosi.

PROTARCO

Sì, e dico loro; ai principali in grandezza * (56).

* piaceri massimi

SOCRATE

Sicchè, se noi volessimo vedere il genere del piacere qual mai natura abbia, non si dovrebbe riguardare ai piaceri minimi, bensì a quelli che son detti sommissimi e intensissimi.

45

PROTARCO

Questo, a questo modo, non v' ha nessuno che non te lo accorderebbe.

SOCRATE

Or bene, i piaceri alla mano, * che sono, come spesso usa dire, anche i maggiori, non son appunto quelli del corpo?

* usuali, pronti

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

E sono e si generano maggiori negli ammalati nelle infermità, che non nei sani? E guardiamoci di non sbagliare per rispondere in fretta.

PROTARCO

Come?

SOCRATE

B

Chè forse lì per lì potremmo dire nei sani.

PROTARCO

Naturale.

SOCRATE

O che? Non soverchiano tra i piaceri appunto quelli cui anche s' attacchino * desiderii massimi?

* aderiscano, si accompagnino (ritengo la volgata)

PROTARCO

Questo è vero.

SOCRATE

Ma i febbricitanti e i travagliati da simili malattie non risentono più la fame e più il freddo, e quant'altro s'è uso patire per mezzo del corpo: e non gli preme più il bisogno, e non provano maggiori piaceri riempiendosi? o non diremo vero codesto?

PROTARCO

Ora che s'è detto, par di si. C

SOCRATE

Or che? Non parremmo noi dire a ragione, che, se uno volesse vedere i piaceri massimi, si deve volgere non alla sanità, ma alla infermità per istudiarli? E guarda di non pensare che l'intendimento mio sia di domandare, se i molto ammalati godano più dei sani, ma ritieni che io cerchi una grandezza di piacere, * e dove in questo rispetto si trovi l'assai in ciascun caso; giacchè bisogna intendere, noi diciamo, qual natura esso si abbia, e quale gliene attribuiscano coloro i quali affermano che non esista addirittura. D

* la quantità massima

PROTARCO

Ma io lo seguo all'incirca il tuo discorso.

XXVIII.

SOCRATE

In breve lo mostrerai anche meglio: giacchè mi risponderai (57). In una vita licenziosa vedi tu maggiori piaceri, non dico più, * ma so-

* di numero

verchianti per intensità e grandezza, che non in una savia? E dì, ponendo ben mente.

PROTARCO

Ma ho inteso quel che tu dici, e ci vedo gran differenza: giacchè i savii li rattiene sempre anche quella sentenza che va per proverbio e che esorta

E al [82] *niente troppo* (58), cui essi obbediscono: laddove il piacere intenso, occupando insino alla follia la genia degl' intemperanti e dei licenziosi, li mette in bocca alla gente. [83]

SOCRATE

Bene; e s' egli è così, è chiaro che in una certa malvagità,* e non già in una virtù,** di anima e di corpo, si generano i maggiori piaceri e i maggiori dolori.

* cattiva disposizione
** buona disposizione

PROTARCO

Certo, sì.

SOCRATE

Dunque, bisogna che noi se ne trascelga alcuni e si riguardi, per qual mai lor modo di essere, noi dicevamo che fossero massimi?

PROTARCO

46 Necessario.

SOCRATE

Orbè, guarda i piaceri di tali malattie, qual mai modo hanno?

PROTARCO

Di quali?

SOCRATE

Quelli delle malattie vergognose, i quali quei ritrosi, che menzionammo, odiano di tutto cuore.

PROTARCO

Quali?

SOCRATE

Per esempio, le medicature della scabbia col fregare, e quanti altri simili, che non abbisognano di altra medicina: giacchè, se Iddio ci aiuta, che mai diremo che questa passione * ci produca, piacere o dolore?

* fregagione

PROTARCO

Un misto pare, o Socrate, che ci produca, un male misto (59)?

SOCRATE

B

Davvero per riguardo a Filebo questo discorso non l'avrei messo avanti: se non che, o Protarco, senza questi piaceri e quelli che conseguono a essi, noi non potremmo mai, sto per dire, se non si fossero visti, prendere una decisione su quello che ora cerchiamo.

PROTARCO

Si devono, dunque, affrontare * i piaceri congeneri a questi. **

* l'esame dei
** ai vergognosi

SOCRATE

Quelli tu dici che nella mistione si accomunano? *

* prendono l'uno dell'altro

PROTARCO

Certo.

SOCRATE

Ebbene, vi hanno mistioni secondo il corpo nei soli corpi, ve n'hanno dell'anima nell'anima; e d'altra parte troveremo dell'anima e del corpo dolori misti a piaceri, talora chiamati insieme piaceri, tal'altra dolori.

C

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Quando uno nel ricostituirsi o nel corrompersi patisca * insieme passioni contrarie, ** talora gelando abbia caldo, e accalorato abbia freddo, mentre cerca, penso, tenerne l'una e liberarsi dell'altra, il dolce, secondo l'adagio, e l'amaro, misto insieme poichè si presentano non dissociabili, producono da prima un'angoscia e poi un'aspra contrazione [84] (60).

* subisca

** modificazioni

D

PROTARCO

E molto è vero quello che ora si dice.

SOCRATE

Ora, tali mistioni non hanno esse quali una ugual parte di dolori e di piaceri, quali più di questi o più di quelli?

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

Or tu dì, che le mistioni in cui più piaceri si generano che dolori, le siano appunto quelle che si son dette dianzi, della scabbia e delle prurigini; [85] quando ciò che ferve e infiamma sta dentro, e col fregare e grattare non ci si pervenga, ma si diffonda soltanto la superficie, allora, portando questa al fuoco, e, in quel non saper che si fare, trasmutandola al contrario, procurano, * secondo penda di qua o di là, ** quando smisurati piaceri, quando per contrario alle parti interne, rispetto ai dolori del di fuori, piaceri commisti, sia col diffondere a forza quant' era congregato o confondere quanto era disgregato, *** e mettere così insieme piaceri accanto a dolori (61).

* quelli che curano gli ammalati

** uno o altro fenomeno prevalga

*** un dolore disciogliesi col diffonderlo se dipendeva da un concorso, poniamo, di umori, ovvero coll' attrarre gli umori, se dipendeva dall' essere questi disgregati

47

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

E quando invece in tutti i siffatti casi si commischi (62) più piacere, la parte del dolore sommista * prurisce, e dà chetamente crucio; e invece il piacere, infuso com' egli è, in molta maggior copia, contrae e fa a volte saltare, e producendo colori di ogni sorte, atteggiamenti di ogni sorte, alitari di ogni sorte produce un intero sbalordimento e ** grida non scompagnate da demenza.

* mista, come di sotto

* fuori

PROTARCO

Proprio così.

B

SOCRATE

E fa, o caro, ch' egli stesso dica di sè, e altri di lui, che godendo di tali piaceri e' quasi sen muore: e a questi va dietro sempre per ogni via tanto più quanto più gli accada di essere intemperante e demente: e li chiama massimi questi, e chi a poter suo vive in essi sempre, annovera per felicissimo.

PROTARCO

Sì, o Socrate, gli effetti, secondo è l' opinione della gente, tu gli hai esposti tutti. [86]

C

SOCRATE

Sì, o Protarco, quanto ai piaceri che hanno luogo col contemperarsi le parti superficiali ed interne nelle passioni comuni * di esso il corpo, ma di quelli entro l' anima [87], in cui questa mette di suo passioni contrarie a quelle del corpo, ** ossia piacere contro dolore ossia dolore contro piacere, per modo da formare tutteddue un miscu-

* In cui vi ha piacere e dolore

** ai piaceri o dolori del corpo

glio (63), questi gli abbiamo bensì trattati prima mostrando che, quando uno si vuota, desidera di riempirsi, e sperandolo gode, ma essendo pur vuoto si addolora; però allora non ne abbiamo D dato riprova, e ora diciamo che, l'anima discordando dal corpo in tutti questi casi non numerabili, e' si genera dal lor coincidere una unica * mistione di dolore e piacere.

* unica specie di etc.

PROTARCO

Risichi di dire rettissimamente.

XXIX.

SOCRATE

Sicchè delle mistioni di dolore e piacere ce ne resta una sola.*

* specie

PROTARCO

Quale tu dici?

SOCRATE

Quella contemperanza la quale dicemmo avere spesso luogo in sola l'anima.

PROTARCO

Oh! come lo intendiamo questo?

SOCRATE

E L'ira e il desiderio e la lamentazione e l'amore e l'emulazione e l'invidia e tutte le altre passioni simili, non le poni tu per dolori di sola l'anima?

PROTARCO

Sì, io.

SOCRATE

Ora, questi non li troveremo noi ripieni d'in-

finiti piaceri? O dobbiamo ridurci a memoria quei versi:

Ira che l'uomo ancor di molto senno
Spinge a sdegnarsi ed è più dolce assai
Di miel che giù scendendo unga la gola (64). 48

e quei piaceri che nei cordogli e nei rammarichi sono frammisti di dolori?

PROTARCO

Non già, ma così e non altrimenti succederebbe che fossero. *

* cioè misti

SOCRATE

E gli spettacoli tragici, dove insieme si piange e si gode, tu, certo te gli ricordi?

PROTARCO

Oh! e no?

SOCRATE

E la disposizione di animo nelle commedie, non sai tu che anch'essa è mistione di dolore e piacere?

PROTARCO

Non intendo gran fatto.

SOCRATE

Chè non è punto facile, o Protarco, comprendere qui [68] la passione che pur si prova in ciascun caso. B

PROTARCO

No davvero, secondo almeno pare a me.

SOCRATE

Ebbene adoperiamoci a coglierla tanto più quanto più è tenebrosa: affinchè e' si sia anche altrove in grado di riconoscere con più facilità la mistione di dolore e di piacere.

PROTARCO

Fa di dire!

SOCRATE

Quel nome che si è detto dianzi, l'invidia, lo terrai tu un dolore dell'anima o come?

PROTARCO

Così.

SOCRATE

Ma pure, chi invidia, certo apparirà godere dei mali del prossimo.

PROTARCO

E di molto.

SOCRATE

Ed è pure un male l'ignoranza e male altresì quello che noi chiamiamo abito * di fatuità.

* modo di essere

PROTARCO

Oh! e che?

SOCRATE

Ora, di qui vedi qual natura ha il ridicolo.

PROTARCO

Dì soltanto.

SOCRATE

È, in somma, una cotal pravità * di un cotale abito ** che ha un suo particolar nome: e della pravità tutta quanta è a sua volta la parte soggetta alla passione *** contraria a quella espressa dalla scritta di Delfo.

* disposizione cattiva

** modo di essere

*** alla condizione di animo

PROTARCO

Intendi, Socrate, quel « conosci te stesso »?

SOCRATE

D

Sì, io: e gli è chiaro, che il contrario sarebbe non conoscere affatto sè stesso. *

* questo è l'abito

PROTARCO

Oh! e che?

SOCRATE

O Protarco, questo medesimo sforzati di tripartirlo.

PROTARCO

Per che modo, dillo: ch'io non ci fossi bono!

SOCRATE

Sicchè tu dici che per ora bisogna, che lo ripartisca io?

PROTARCO

Sì dico, e sì te ne prego oltre al dire.

SOCRATE

Ora ciascuno degl'ignoranti sè stessi non è necessario che subisca questa passione * in un di questi tre modi?

* mostri questa ignoranza

PROTARCO

Come?

SOCRATE

Prima certo, quanto a' denari, tenendosi per più ricco di quello che porti la sua sostanza.

E

PROTARCO

Almeno, v'ha di molti soggetti a questa passione. *

* perversione spirito

SOCRATE

E v'ha molti più ancora, che si stimano più grandi e più belli ed in quante altre v'ha doti del corpo, valere più e meglio che davvero non fanno.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

E più che moltissimi poi prendono sbaglio quanto alla terza specie, riputandosi migliori in virtù che non sono.

PROTARCO

Affatto così.

SOCRATE

49 E tra le virtù non è la sapienza quella a cui il volgo pretende addirittura, onde è ripieno di contese e di una bugiarda opinion di sapere?

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

Sicchè, se uno tutta la siffatta passione * la dicesse prava, * [89] direbbe giusto.

* tutte queste disposizioni che si son descritte

PROTARCO

E di molto.

SOCRATE

Ebbene, o Protarco, questa passione * bisogna bipartirla di nuovo, se vogliamo, nella puerile invidia scorgere lo strano [90] miscuglio di piacere e dolore.

* una bipartizione sotto diverso aspetto che si aggiunge alla tripartizione precedente

PROTARCO

Or come la bipartiamo, lo dici?

SOCRATE

Tutti quanti quelli che stolidamente tengono di sè medesimi questa falsa opinione, non è necessarissimo, che, come in tutti gli uomini, così in loro, sia seguita in alcuni da forza e potenza, in altri, mi avviso, dal contrario.

PROTARCO

Necessarissimo.

SOCRATE

B Ripartisci, dunque, per questa via: e quanti di essi sono siffatti con debolezza, e, derisi, impotenti di vendicarsi, questi, se tu li chiami ridicoli, dirai vero; quegli invece che hanno po-

tenza di vendicarsi, tu te ne renderai ragione benissimo, denominandoli temibili (65), turpi [91], aggressivi; giacchè l'ignoranza dei forti è aggressiva e turpe, poichè essa stessa e quante v'ha immagini sue, son dannose ai vicini: la debole, invece, ci prende posto e natura di ridicola. C

PROTARCO

Dici rettissimamente; se non che in ciò non mi si fa ancor chiara la mistione dei piaceri e dolori.

SOCRATE

Ebbene, afferra prima la potestà * dell'invidia.

* Il valore, il significato

PROTARCO

Dì soltanto.

SOCRATE

V'è egli un ingiusto dolore e un ingiusto piacere? D

PROTARCO

Necessario, sì, questo.

SOCRATE

Ora dei mali dei nemici non è egli nè ingiusto nè invidioso il godere?

PROTARCO

Oh! che?

SOCRATE

Invece, si può egli dare che non sia ingiusto, vedendo i mali degli amici, non addolorarsene, anzi goderne?

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

Ora, non abbiamo noi detto che l'ignoranza sia a tutti male?

PROTARCO

Rettamente.

SOCRATE

E E la prosunzion di sapienza e la prosunzion di bellezza negli amici, e quante altre simili prosunzioni scorremmo dianzi, dicendo che si generino secondo tre specie, non sono ridicole sempre che deboli, ed odiose sempre che forti? O non s'ha a dire quello ch'io dissi pur ora, che cotesto abito * negli amici, quando uno l'abbia in modo che non nuoca agli altri, sia ridicolo?

* ignorarsi

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

Ma non conveniamo che sia male, essendo pure ignoranza?

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

E noi si gode ovvero ci si addolora, quando se ne ride?

PROTARCO

50 Se ne gode, chiaro.

SOCRATE

E piacere dei mali degli amici, non diciamo che sia invidia quella che lo produce?

PROTARCO

Necessariamente.

SOCRATE

Di conseguenza, il discorso mostra che, ridendo dei ridicoli degli amici, noi, mescolando il piacere all'invidia, commischiamo a dolore il piacere: giacchè si è da gran pezzo conve-

nuto tra noi che l'invidia sia dolore dell'anima, e il ridere invece piacere: e che in quei momenti si generi l'uno e l'altro insieme (66).

PROTARCO

Vero.

SOCRATE

E il discorso ora ci addita che sì nelle lamentazioni e sì nelle tragedie [92], — nè solo nei drammi, ma in tutta quanta la tragedia e commedia della vita (67), — i dolori si mescolano coi piaceri, e sì in altri casi infiniti. B

PROTARCO

Impossibile, Socrate, di non convenirne, anche se uno si puntigliasse a sostenere il contrario.

XXX.

SOCRATE

Ira, rammarico, lamentazione, paura, amore, emulazione, invidia, e quante altre ve n'ha di simili, nelle quali diciamo si trovino mescolati quelli * che già si sono ora ripetuti più volte, abbiamo presi a esaminare; neh?

* piaceri e dolori

C

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

Ora, noi intendiamo che alla lamentazione e all'invidia e all'ira le proprietà che si son discorse dianzi, si applicano tutte?

PROTARCO

E come non intenderlo?

SOCRATE

E di tali passioni non ne resta tuttora molte?

PROTARCO

E quante!

SOCRATE

Ora, per qual precipua ragione tu credi che io ti abbia mostrata anche la mistione che ha luogo nella commedia? Non forse per darti prova ch'e' sia facile dimostrare la mescolanza nelle D paure e negli amori e nelle altre passioni. Ora tu, preso questo dentro di te, non credi che tu mi debba liberare dall'allungare vie più i discorsi coll'entrare a parte a parte in ciascuna di quelle, ma prendere in somma questo che sì il corpo senza dell'anima, e sì l'anima senza del corpo, e sì l'uno e l'altro in comune, son pieni nelle lor passioni di piacere commischiato a dolore. Dì, dunque, se tu mi liberi o se farai qui mezza notte? Basta, però, credo, una parolina, E perchè io consegua da te, che tu mi dia licenza. Di tutte queste cose io ti vorrò render ragione domani: per ora, voglio far cammino verso quel che rimane alla decisione che Filebo prescrive.

PROTARCO

Bene, Socrate, hai detto: ci tratta, dunque, il rimanente, al modo che ti è caro.

XXXI.

SOCRATE

Ebbene, secondo natura, dovremmo, dopo i piaceri misti, passare di necessità alla lor volta agl'immisti.

PROTARCO

Non potevi dir meglio. 51

SOCRATE

Ebbene, mi sforzerò di additarveli, mutando via *; giacchè a quelli che affermano, tutti i piaceri essere riposo da dolori, io non do ascolto gran fatto, ma, secondo dissi, me ne valgo a testimoni che v'ha piaceri, che paiono essere e non sono punto, ed altri che s'immaginano e molti e grandi, dovechè sono coinquinati a un tempo sì da dolori e sì da cessazioni delle maggiori doglie, onde sono straziati corpo e anima (68).

* ne discorre sinteticamente

PROTARCO

Ma, Socrate, quali son quelli che debba ritenere per veri, chi pensi giusto? B

SOCRATE

Quelli che provengono dai colori che si dicono belli e dalle figure, e dei piaceri degli odori la molto maggior parte, e quelli dei suoni, e quanti altri, avendo non sentiti e non dolorosi i bisogni, danno sodisfazioni sensibili e piacevoli, pure di dolori (69).

PROTARCO

Oh! come, o Socrate, noi diciamo ora questo così?

SOCRATE

Senza dubbio non è subito chiaro quello che io dico, ma bisogna provarsi a chiarirlo. Giacchè per bellezza di figure io non intendo già dire C ora quella che riterrebbero i più, quella di creature per esempio, o di lor dipinture: bensì, dice il discorso *, intendo un che ** di retto e un che di rotondo e le figure, o vuoi piane o vuoi

* come le fosse una persona
** l'idea del retto

solide, che se ne generano coi tornii e coi regoli e colle squadre, se tu m'intendi [93]. Giacchè queste io non le dico belle in un rispetto, siccome altre, ma essere da natura belle di per D loro medesime, ed avere taluni piaceri propri, che non hanno a far nulla con quei pruriti di prima: e del pari i colori che a questo tipo [94] si conformano (70). Ma ci s'intende, o come?

PROTARCO

Io mi ci sforzo, o Socrate: e tu ti sforza di parlare più chiaro.

SOCRATE

E così [95] tra i suoni (71) dico, che i piani e splendenti, quelli che emettono una cotal melodia pura [96], non sieno già belli in un rispetto, ma di per sè stessi, e seguiti da piaceri connaturali a essi.

PROTARCO

E anche questo sta bene.

SOCRATE

E Il genere poi dei piaceri, il quale vien dagli odori, è bensì men divino di questi: ma il non commischiarvisi [97] necessarii dolori, per qualunque via e dovunque succeda, forma a me tutto un genere contrapposto a quegli altri * (72); ma, se tu intendi, queste son già due specie di quelli che chiamiamo piaceri noi ** (73).

* a' piaceri massimi, ma misti

** puri

PROTARCO

Intendo.

SOCRATE

52 Or bene, aggiungiamo a questi anche i piaceri che si hanno dell'imparare, se però essi ci

paiano non contenere in sè seti dell'imparare, nè nati crucci addirittura per la sete dell'imparare * [98].

* si è sentito dolore prima d'avere imparato per la voglia d'imparare

PROTARCO

Ma son d'accordo.

SOCRATE

E che? quando ai già ricolmi di cognizioni accada poi per dimenticanza che ne perdano, vedi tu dolori in questo?

PROTARCO

Naturalmente * no, ma ben sì, quando chi n'è rimasto privo, senta dolore, col rifletterci sopra, per averne bisogno.

* spontaneamente

B

SOCRATE

E noi, beat'uomo, ora non trattiamo se non di passioni soltanto della natura *, a parte dalla riflessione (74).

* sensazioni spontanee

PROTARCO

Allora, tu dici il vero, che dimenticanza di cognizioni ci si genera in ciascun caso senza dolore.

SOCRATE

Questi piaceri, dunque, dell'apprendere si devono dire immisti di dolore, e non già della più parte degli uomini, ma di ben pochi.

PROTARCO

E come non si dovrebbe dire così?

XXXII

SOCRATE

Or bene, poichè abbiamo già distinti abbastanza i piaceri puri da quelli che a ragione si

C

direbbero pressochè impuri, aggiungiamo col discorso * smisuratezza ai piaceri forti, e il contrario, misuratezza, a quelli che non son tali. E al grande d'altrà parte e al forte e ai piaceri che si generano tali di frequente e di rado, ** attribuiamo di essere della genia di quell'infinito per lo appunto [99], che, quando più, quando meno trascorre per il corpo e per l'anima [100]; e quegli invece che tali non sono, annoveriamoli tra

D i misurati (75).

* per via di ragionamento di cui le premesse sono già state poste

** l'essere o no frequenti non muta

PROTARCO

Tu dici, Socrate, rettissimamente.

SOCRATE

Ebbene, dopo ciò e' se ne deve riguardare anche questo.

PROTARCO

Oh! che?

SOCRATE

Che mai si deve dire che più rasenti il vero? Il puro e il sincero, o il forte invece e il molto e il grande e il bastevole [101]?

PROTARCO

E oh! che intenzione, Socrate, è la tua nel farmi questa dimanda?

SOCRATE

Del piacere e della cognizione, o Protarco, tu

E non devi intralasciare nulla nel sindacare, s'e' vi sia del puro e del non puro nell'uno e nell'altra, affinchè, presentandosi puro ciaschedun dei due al giudizio [102], renda a me e a te e a tutti quanti costoro più facile il giudizio.

PROTARCO

Rettissimamente.

SOCRATE

Su via, per quanti v'ha generi che si dicon puri da noi, ragioniamo così: trascegliamone uno per primo, e pensiamovi su.

PROTARCO

Or quale trasceglieremmo? 53

SOCRATE

Contempliamo per il primo, s'e' ti piace, il genere del bianco.

PROTARCO

Appunto.

SOCRATE

Or come ci potrebbe egli essere e quale sarebbe una purezza di bianco? Quello ove fosse e il più grande e il più copioso, ovvero il più immisto in cui non inerisse di nessun altro colore nessuna parte?

PROTARCO

Chiaro; quello che fosse sommamente sincero.

SOCRATE

Rettamente. Ora, non porremo questo, o Protarco, per il più vero, e insieme per il più B bello tra i bianchi tutti, e non già il più copioso nè il più grande? *

* quello dove di bianco ce ne fosse più e occupasse più spazio

PROTARCO

Rettissimamente, di certo.

SOCRATE

Dunque, un piccolo bianco puro, ove noi si dica, che sia più bianco e insieme più bello e più vero di molto bianco mescolato, noi diremo in tutto e per tutto rettamente.

PROTARCO

Rettissimamente sì.

SOCRATE

Or che? Non avremo certamente bisogno di molti esempi siffatti per il nostro discorso del piacere; ma ci basta intendere di qui, che in C realtà ogni piacere piccolo e poco, puro di dolore, riuscirebbe più piacevole e più vero e più bello di uno grande e copioso.

PROTARCO

Addirittura così: l'esempio basta.

SOCRATE

Ma che è di ciò poi? Non abbiamo forse sentito dire del piacere, ch'esso è sempre generazione, e essenza di piacere non ve n'è punta? * Giacchè v'ha dei sopraffini [103] che tentano di additarci quest'altro discorso e bisogna avergliene grado.

* Il piacere divenga sempre e mai non sia

PROTARCO

Oh! quale?

SOCRATE

Di ciò io verrò a capo per via d'interroga- D zione, o Protarco caro.

PROTARCO

Dì ed interroga soltanto.

XXXIII

SOCRATE

Vi sieno due generi (76); l'uno esso di per sè, l'altro sempre con mira ad altro.

PROTARCO

Come tu gl'intendi questi e quali?

SÒCRATE

L'uno di sua natura venerandissimo sempre, l'altro manchevole in ciò.

PROTRACO

Parla vie più chiaro.

SOCRATE

Di begli e buoni garzoni e insieme di virili loro amatori ne abbiamo pur visti.

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Ebbene, cerca due altre cose simiglianti a queste due, in tutto quello che noi diciamo *essere* (77). E

PROTARCO

Te lo dirò la terza volta (78), o Socrate; dì più chiaro ciò che tu vuoi dire.

SOCRATE

Ma nulla di complicato, o Protarco; gli è il discorso, che si prende beffa di noi,* ma vuol dire che tra le cose che sono, ve n'ha di quelle sempre a cagione di altre che sono e di quelle, in cui grazia si genera ciò che in ciascun caso si genera a cagione di altro **.

* abbuiando quello che sarebbe per sè chiaro

** quello la cui ragione è in se e quello la cui ragione è in altro

PROTARCO

Appena l'ho intesa coll'averla sentita ripetere più volte.

SOCRATE

E forse, o figliuolo, chi sa, più il discorso procederà avanti e meglio l'intenderemo. 54

PROTARCO

E, perchè no?

SOCRATE

Su prendiamo su questi altri due generi.

PROTARCO

Quali?

SOCRATE

* il divenire
** l'essere

L'una la generazione * di tutto, l'altra l'essenza ** (79).

PROTARCO

Tu gli ammetti questi due, essenza e generazione.

SOCRATE

Rettissimamente: ora dei due quale è a cagione dell'altro? Diremo la generazione sia a cagione di essenza, o l'essenza a cagione di generazione? *

* si diviene per essere o si è per divenire?

PROTARCO

Se quello che si addimanda essenza, sia a cagione di generazione quello ch'egli è, * questo tu vuoi sapere ora?

* se l'essere sia essere per divenire

SOCRATE

Ho aria.

PROTARCO

B

Tu, dunque, in nome degli Dei, dimandi a me una cosa così: (80) dimmi, o Protarco, se tu credi che si costruiscano navi per averne, ovvero si abbiano navi per costruirne? E così del resto?

SOCRATE

Appunto questo io domando, o Protarco.

PROTARCO

Oh! perchè mai non ti rispondi da te?

SOCRATE

Non c'è ragione di no; ma prendi parte al discorso anche tu.

PROTARCO

Certo sì.

SOCRATE

Ebbene io dico, che i farmachi e gli arnesi tutti e ogni materia sieno a disposizione di tutti a fine di generazione: * e che la tale o tale altra generazione poi sia a fine di tale o tal'altra essenza, ** e la generazione tutta quanta a fine dell' essenza *** tutta quanta. C

* gli'ordigni a fare sono per fare

** essere, cosa che sia

*** essere

PROTARCO

Chiarissimo.

SOCRATE

Sicchè il piacere, se è generazione, si genererebbe per necessità a fine di alcuna essenza?

PROTARCO

Oh! e che?

SOCRATE

Or quello, per cui cagione sempre si genererebbe [104] ciò che si genera a cagione di altro, quello soltanto è nella regione del bene: quello, invece, che si genera a cagione di altro, in altra regione, eccellente uomo, si deve allogare.

PROTARCO

Necessarissimo.

SOCRATE

Ma, dunque, se è generazione il piacere, noi lo allogheremo rettamente, allogandolo in altra regione che in quella del bene? D

PROTARCO

E rettissimamente, di certo.

SOCRATE

Sicchè, — quello che dicevo in sul principio di questo discorso, — bisogna saper grado a chi del

piacere c'insegnò, ch'e' ve ne sia, sì, generazione, ma essenza proprio nessuna: giacchè è chiaro che costui prende a riso coloro che affermano il piacere essere il bene.

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

E — E questo stesso in ogni caso prenderà a riso coloro che mettono il lor fine nelle generazioni.*

* in caso che si generano, ma non sono

PROTARCO

O, come e di quali tu parli?

SOCRATE

Di tutti quelli parlo, che sodisfacendo o fame o sete o qualunque altra siffatta passione, che una generazione* sodisfa (81), godono per via della generazione, come di piacere ch'ella sia, ed affermano, ch'essi non acconsentirebbero a vivere senza aver sete e fame, e senza patire le altre passioni simili, quante si potrebbero dire conseguenti a queste.

* un movimento dentro il corpo

PROTARCO

55 — Ne hanno almeno l'aria [105].

SOCRATE

Or bene, al generarsi tutti affermeremo contrario il corrompersi.*

* l'aver sete, fame etc.

PROTARCO

Di necessità.

SOCRATE

Sicchè, chi s'eleggesse questo,* si eleggerebbe la corruzione insieme e la generazione,** e non già quella terza vita, in cui non avea luogo il godere nè il sentir dolore, ma bensì l'intendere, il più che possibil sia, purissimamente.

* il generarsi

** i due processi opposti

PROTARCO

Molta irrazionalità, o Socrate, e' si vede, risulta, se uno ci ponga per bene il piacere.

SOCRATE

Molta sì; quando di giunta si ragioni anche per questa via.

PROTARCO

Per quale?

SOCRATE

O, come non è irrazionale, che nulla sia buono nè bello nè nei corpi nè in altre cose molte, eccettochè nell'anima; e in questa solo il piacere sia tale, ed il coraggio poi e la temperanza o l'intelletto o qual s'è altro di quanti beni ha sortita l'anima, non ne sia tale nessuno? E oltre ciò essere per giunta costretto ad affermare, che chi non goda e senta invece pena, sia cattivo allorquando ha pena, per ottimo ch'egli sia tra tutti; e di rincontro chi gode, di quanto più goda, allorchè egli goda, di tanto più ecceda in virtù? B C

PROTARCO

Son tutte cose, Socrate, quanto più si può, assurdissime.

XXXIV

SOCRATE

Però, non ci si metta a uno scrutinio per ogni via e da ogni parte del piacere, e s'abbia poi aria come di risparmiare soverchio la mente e la cognizione: anzi virilmente picchiamole dap-

pertutto, non forse avessero nulla di fesso; sino a che visto quello che in esse v' è di sua natura purissimo, usiamo alla comune mescolanza * delle verissime parti di esse e del piacere.

* al miscuglio dell'intendere
dell'intendere

PROTARCO

Rettamente.

SOCRATE

D Or bene, della scienza la quale s'impara, una parte, credo, serve ai mestieri e un' altra all' educazione e alla cultura? Non è egli così?

PROTARCO

Così.

SOCRATE

Orbè, ricerchiamo in prima nelle arti manuali, se l'una parte di esse si attenga più a scienza, e un' altra n' abbia meno, e s' e' bisogni ritenere quella siccome purissima, e questa siccome men pura.

PROTARCO

Bisogna sì.

SOCRATE

Ebbene, da ciascuna di tali arti si deve risecare le direttive.

PROTARCO

Quali e come?

SOCRATE

Per esempio, se uno separi da tutte le arti E quelle del numerare, del misurare e del pesare, sarebbe, a dirla, poca roba quello che resti di ciascheduna.

PROTARCO

Poca davvero.

SOCRATE

Almeno, fatto ciò, * non rimarrebbe che l'apporsi e l'esercitare le sensazioni per uso e per pratica, giovandosi dei poteri della congettura ** che i più chiamano arti, quando con meditazione e fatica abbiano acquistato vigore. ***

* separate le arti direttive

** di ciò che la congettura può

56

*** siano in grado di compiere l'ufficio loro

PROTARCO

Necessarissimo ciò che tu dici.

SOCRATE

E n'è ripiena per prima la musica che compone l'accordo non per misura, ma per una congettura di esercizio, * [106] poichè va a caccia congetturando della misura di ciascuna corda mossa, di maniera che molto ha commisto di non chiaro e poco di fermo (82)?

* a orecchio

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

E la medicina e l'agricoltura e l'arte del nocchiero e del capitano troveremo che sono allo stesso modo.

B

PROTARCO

Certo, sì.

SOCRATE

Invece, l'architettura, credo, usi di moltissime misure, e istrumenti, che fornendola di grande precisione le danno impronta di arte più che non l'hanno la più parte delle scienze. *

* arti

PROTARCO

Oh! per qual via?

SOCRATE

In costruzione di navi e in fabbricazione di

case e in molte altre parti della industria in legno: giacchè essa, credo, usa quivi del regolo e del tornio e dell' archipenzolo e del traguardo, C ed anche di un' ascia squisita (83).

PROTARCO

Affatto così; tu dici giusto, o Socrate.

SOCRATE

Distinguiamo, dunque, in due queste che si dicono arti: le une, compagne della musica, partecipi di minor precisione nelle lor opere, le altre, dell' architettura, di maggiore.

PROTARCO

Sia.

SOCRATE

E tra queste essere le più precise quelle che dianzi dicemmo per le prime.

PROTARCO

L' arte del numerare mi pare che tu voglia dire e quante altre tu enunciasti dianzi insieme con essa.

SOCRATE

D Per l' appunto; ma da capo, o Protarco, si hanno a dir duplici anche queste; o come?

PROTARCO

Quali tu dici?

SOCRATE

L' arte del numerare per la prima non si deve dire altra quella del volgo, altra invece quella dei filosofanti?

PROTARCO

Ora, in che mai si distingue l' una, perchè si possa ammettere l' altra?

SOCRATE

Non piccola distinzione, o Protarco: giacchè gli uni numerano unità disuguali di cose che hanno numero, come, per mo' d' esempio, due eserciti e due bovi, e due sono per essi, o vuoi le minime o vuoi le massime di tutte; ma costoro gli altri non li seguirebbero mai, se uno delle infinite unità ne noveri alcuna la quale differisca dall' altra. * E

* nel contare pure infinite unità ne numeri alcuna differente dall'altra non addirittura astratta

PROTARCO

E molto bene avverti una non piccola differenza tra quelli che si occupano di numerare: sicchè è ragione che le sian due.

SOCRATE

E che? L'arte del computare e del misurare che usa in architettura e mercatanzia, non va distinta [107] dalla geometria secondo filosofia e dai computi accurati? Diremo una quella e questa, o se ne ha a porre due? 57

PROTARCO

Conseguente con quel che s'è detto, io per mio voto ne farei due.

SOCRATE

Bene: ora intendi tu perchè mettemmo avanti questo?

PROTARCO

Forse sì: ma avrei caro, che tu mi chiarissi quello che mi domandi ora.

SOCRATE

Ebbene, a me pare, che questo discorso, non meno ora che quando l'abbiamo cominciato a fare, cercando alcun che di corrispondente ai piaceri, sia progredito [108] sin qui (84), considerando B

se e' vi sia scienza più pura di altra scienza, sic-come piacere di piacere. *

* differenza di purità tra scienza e scienza

PROTARCO

Ed è molto ben chiaro che questa fu la causa per cui ci si mise * [109].

* il discorso

XXXV

SOCRATE

Or che? E non ha anche nella discussione precedente ritrovato [110], che un'altra arte sopra altro oggetto sia più chiara, e un'altra men chiara di un' altra * [111]?

* differenza di chiarezza tra arte e arte

PROTARCO

Certo sì.

SOCRATE

E al presente poi, dopo profferito un unico nome di un'arte * e indottoci in opinione che fosse una, ** non ridomanda di nuovo, come se le fossero due, se quel tanto di preciso e di puro, che in essa sia, l'abbia con più precisione l'arte dei filosofanti o quella dei non filosofanti?

* duplicità e differenza in arte unica per l'oggetto
** il discorso

C

PROTARCO

E ben mi pare che domandi questo.

SOCRATE

Orbè, Protarco, quale risposta gli daremo?

PROTARCO

O Socrate, siamo giunti a un grado di distinzione tra le scienze, meraviglioso.

SOCRATE

Sicchè avremo più facile la risposta?

PROTARCO

Perchè no? E si dirà certamente, che le sono arti codeste di molto superiori alle altre, e che di esse stesse quelle a cui si applicano i filosofanti per davvero (85), non è a dire quanto soverchino di precisione e di verità in misure e numeri. D

SOCRATE

Sia a tua posta, e noi, affidandoci a te, si risponda con sicuro animo a cotesti dilaniatori di discorsi * (86).

* che tirano i discorsi in qua e in là

PROTARCO

Che mai?

SOCRATE

Ch' e' v'è due arti di numerare e due arti di misurare, e tantissime altre compagne; le quali hanno tale duplicità, e si accomunano in un unico nome.

PROTARCO

Diam pure, o Socrate, questa risposta a costoro che tu dici terribili, e Dio ce la mandi buona. * E

* giacchè potrebbero dilaniarla

SOCRATE

Sicchè noi queste scienze le diciamo sommamente precise?

PROTARCO

Certo sì.

SOCRATE

Ma, o Protarco, la potestà * della dialettica ci rinnegherebbe, se glie ne mettessimo innanzi un' altra.

* l'arte o scienza

PROTARCO

Ma, d'altronde, che arte bisogna poi dire che questa sia? 58

SOCRATE

Chiaro; quella che conoscesse tutta l'altra detta dianzi: giacchè, certo, la cognizione dell'ente e di quello che da natura è davvero e secondo il medesimo sempre,* quanti hanno intelletto, per poco che gliene resti attaccato, riterrebbero tutti, credo, che sia la cognizione di gran lunga la più vera. E tu, Protarco, come lo decideresti questo?

* immoto

PROTARCO

Quanto a me, Socrate, non c'era volta che non udissi da Gorgia, — ed era spesso (87), — che l'arte del persuadere superi di gran lunga le B altre: giacchè essa si renda soggetto ogni cosa di suo grado, e non già per violenza, e così sia l'ottima di gran lunga tra le arti tutte. Ora, poi nè contro te nè contro lui mi vorrei schierare.

SOCRATE

In battaglia, volevi, mi pare, aggiungere; ma poi per vergogna ti sei trattenuto [112].

PROTARCO

Sia pure come ti pare.

SOCRATE

Ora, ho colpa io che tu non abbi inteso bene?

PROTARCO

Che?

SOCRATE

No, caro Protarco, io non cercavo già quale C arte o quale scienza superi tutte le altre per essere massima e ottima e giovarci assaissimo: ma qual mai contempli quello che chiaro e preciso e verissimo è, per piccola che pur sia e di poca utilità: questo è quello che cercavamo ora [113]. Ma guarda: tu non verrai punto in ira a Gorgia,

quando tu conceda alla sua arte che quanto a uso D
per gli uomini soprastia; e alla disciplina invece
di cui parlavo ora, a quel modo, ch'io discor-
revo dianzi,* sai, di quel bianco, che, quantunque * 53 A.
piccolo, quando però fosse stato puro, avrebbe
valso meglio del molto e non cosiffatto appunto
in ciò, nell'essere verissimo; e così ora, ripensa-
toci su ben bene, e fattone sufficiente raziocino,
riguardando non già a talune utilità nè a talune
riputazioni delle scienze, ma bensì s'e' vi sia
nell'anima nostra alcuna potestà portata da na-
tura sì ad amare il vero e sì a tutto operare
per esso, facciam di dire, se, esplorato da noi
il puro della mente e dell'intelligenza, si debba
ritenere, secondo ogni verisimiglianza, che que-
sta disciplina lo possieda in massimo grado, o si
debba invece cercarne un'altra di più valore (88). E

PROTARCO

Ma ci penso su, ed è difficile, credo, conce-
dere che nessun' altra scienza od arte si appro-
prii la verità più di questa.

SOCRATE

Ebbene, quello che tu dici ora, l'hai tu detto
avendo in mente questo, che le più delle arti,
cioè, e quante [114] si travagliano intorno a queste
cose di quaggiù, si valgono innanzi tratto di
opinioni e le cose opinabili ricercano ordinata-
mente. E se pure vi ha alcuno il quale ritiene 59
di far ricerca intorno alla natura, ben sai che è
questo mondo quaggiù, e in che modo si generò
e come patisce alcun che, e in che modo opera,
è quello che egli cerca sua vita durante: affer-
meremmo noi questo o come?

PROTARCO

Così.

SOCRATE

Sicchè costui non ha preso a travagliarsi intorno a quello che sempre è, ma bensì intorno a quello che [115] si genera* e si genererà o si è generato?

* divieno, si muove a, per etc.

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

Ora, questo diremmo noi che abbia nulla di B chiaro secondo la verità precisissima,* questo che non ebbe mai nulla in un medesimo modo, nè l'avrà poi, nè l'ha al presente?

* rispetto alla verità, se ne può cogliere il vero, se muta sempre?

PROTARCO

E come mai?

SOCRATE

Ora, ciò che non possiede nissuna, benchè minima, fermezza, come mai ci diventerebbe fermo e sia pur poco?

PROTARCO

In nissun modo, credo.

SOCRATE

Nè v'ha, quindi, di esso nè intelletto nè alcuna scienza la quale possieda il sommamente vero. *

* che sia assolutamente vera.

PROTARCO

Non è verosimile, certo.

XXXVI.

SOCRATE

Sicchè e te e me e Gorgia e Filebo ci si deve mandare con Dio alla più lesta, e attestare C col discorso questo.

PROTARCO

Che?

SOCRATE

Che o in quello e' ci è il fermo e il puro e il vero, e ciò che diciamo sincero, in quello che è sempre allo stesso modo del pari senza mescolanza di sorte, ovvero, in secondo luogo, in quello che a questo è massimamente connaturale; e ogni altra cosa si deve dire di second' ordine ed inferiore.

PROTARCO

Dici verissimo.

SOCRATE

E i nomi più belli, che s'incontrano in simili cose, non è egli giustissimo assegnarli alle cose più belle?

PROTARCO

Ragionevole.

SOCRATE

Ora, mente e intelligenza non sono nomi da onorare sopra ogni altro? D

PROTARCO

Sì.

SOCRATE

E da dire rettamente posti, con l'intera precisione, se applicati in realtà ai concetti dell'ente.

PROTARCO

Certo sì.

SOCRATE

E i nomi che io presentai allora al giudizio, non son poi altri che questi.

PROTARCO

Oh! ch'altro, Socrate?

SOCRATE

E E bene sta. Sicchè, quanto alla intelligenza e al piacere, rispetto alla mescolanza dell'una coll'altro, se uno dicesse che a noi, come ad artefici, sia messo avanti quello da cui od in cui bisogna produrre alcuna cosa, sarebbe una bella immagine la sua.

PROTARCO

Eccome!

SOCRATE

Ebbene, non ci si deve oramai provare a mescolare?

PROTARCO

Oh! e che?

SOCRATE

Orbè, e' non sarebbe meglio di dire prima e rammentare a noi stessi questo?

PROTARCO

Che?

SOCRATE

60 Quello, di cui facemmo menzione anche prima; e' pare che torni a proposito il proverbio [116]; ciò che è bene, bisogni voltarlo e rivoltarlo col discorso due e tre volte.

PROTARCO

Oh! ch'altro!

SOCRATE

Or su via, a nome di Dio: che io credo che le sentenze allora espresse fossero queste.

PROTARCO

Quali?

SOCRATE

Filebo dice che il piacere sia a' viventi tutti la retta mira, e bisogni, che tutti se la propongano; e altresì ch' esso sia il bene di tutti quanti, e due nomi, buono e piacevole, sia giusto di apporli ad alcun che di uno e a sola una natura. Socrate, invece, in primo luogo dice che non sia così, ma che sien due le cose siccome i nomi, e il buono e il piacevole abbiano natura l' un dall'altro diversa, e più partecipi della sorte del bene la intelligenza che non il piacere. Non è e non era questo ciò che allora s' è detto, o Protarco? B

PROTARCO

Senza fallo.

SOCRATE

Sicchè e allora e ora ci accorderemmo noi in questo?

PROTARCO

In che?

SOCRATE

Che la natura del bene superi le altre in ciò. C

PROTARCO

In che?

SOCRATE

Nel non avere quell'essere vivente, in cui essa in tutto e per tutto dal principio alla fine dimorasse sempre, più bisogno di niente altro mai; anzi possedere già quanto gli basti, in modo perfettissimo: non così?

PROTARCO

Così certo.

SOCRATE

E nel discorso non ci sforzammo di porre a parte l'uno dall'altra nella vita rispettiva sua

propria, il piacere senza mescolanza d'intelligenza, e la intelligenza del pari che di piacere non avesse neppure un tantino?

PROTARCO

D Così fu.

SOCRATE

Ora, ci parv'egli allora che l'un di essi bastasse ad alcuno?

PROTARCO

Oh! come?

XXXVII.

SOCRATE

Ma se allora uscimmo punto di strada, ora chicchessia ci torni su, e abbracciando in una stessa idea memoria e cognizione e intelligenza e vera opinione, e ripensandoci dichiari più rettamente, se esista alcuno che senza di quelle si torrebbe che a lui o sia o avvenga checchessia, non che il piacere, per abbondevolissimo ed intensissimo, che potess'essere, quando egli non E potesse opinar veramente di godere, e non conoscesse in nissun modo qual mai passione abbia patita, anzi non ne avesse neppur memoria per qualsisia durata di tempo (89). E dico altresì il medesimo della intelligenza, se nessuno al mondo si torrebbe di aver intelligenza senza piacere di sorte, pur brevissimo, piuttosto che accompagnato di taluni piaceri; o tutti i piaceri senza intelligenza, anzichè invece con alcuna intelligenza?

PROTARCO

Non si può dare, o Socrate: ma le son domande che non serve di rifare più volte.

SOCRATE

61 Sicchè il bene perfetto ed eleggibile a tutti, il bene in tutto e per tutto tale non potrebb' essere nè l'un nè l'altro di questi?

PROTARCO

Oh! come potrebbe?

SOCRATE

Sicchè il bene e' si deve afferrarlo o chiaramente * o in una qualche sua impronta; affinchè, come dicevamo, si abbia cui dare il secondo premio.

* direttamente, intrinsecamente.

PROTARCO

Tu dici rettissimamente.

SOCRATE

Ora, una via al bene non l' abbiamo noi presa?

PROTARCO

Quale?

SOCRATE

B Come se uno, andando in cerca di un uomo, ne appurasse prima rettamente la casa dov' egli abita, sarebbe bene avanti nel ritrovamento di quello che cerca.

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

E dianzi, non meno che sul principio, un discorso ci ha additato di non cercare il bene nella vita immista, ma sebben nella mista.

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

Pure, v' è più speranza, che quello che noi cerchiamo, sia più manifesto in una vita mescolata bene che in una non così?

PROTARCO

Molto più.

SOCRATE

Via, o Protarco, pregati gli Dii, mescoliamo, o che Bacco, o che Vulcano [117], o che qualunque altro di loro abbia sortito quest'onore della mescolanza. *

C

* di presiedervi.

PROTARCO

Ebbene, sì.

SOCRATE

Ed e' ci stanno, pure, a' lati, come a coppieri, le fonti; quella del piacere assomiglierebbe a fonte di miele, l'altra della intelligenza, sobria e scevra di vino, a fonte di austera e salubre acqua: le quali bisogna farci animo a commischiare nel più bel modo.

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

D

Or su via per prima cosa; mescolando il piacere tutto con tutta la intelligenza, conseguiremmo noi quel più bel modo?

PROTARCO

Forse.

SOCRATE

Ma non di sicuro: e quanto alla via per cui potremmo con meno pericoli mescolare, mi pare di poter manifestare una mia opinione.

PROTARCO

Di quale?

SOCRATE

E' c'era, crediamo, un piacere più verace di un altro, e del pari un'arte più precisa di un'altra?

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

E scienza altresì differente da scienza: l'una riguardando quello che si genera e perisce, l'altra quello che nè si genera nè perisce, ma è sempre il medesimo al modo medesimo: questa, riguardando al vero, ritenemmo essere più vera di quella. E

PROTARCO

Affatto rettamente.

SOCRATE

Ora * [118], se, commischiate dapprima le porzioni verissime dell'uno e dell'altra, guardassimo, se queste, insieme contemperate, sarebbero bastevoli a fornirci quella dilettissima vita, o avessero bisogno di qualcos'altro, e di porzioni non tali?

* che ti parrebbe

PROTARCO

A me almen pare di far così (90). 62

XXXVIII.

SOCRATE

Ebbene, vi sia un uomo che della giustizia di per sè concepisca quello che essa sia, ed abbia un discorso consono col suo intendere; * e tutte le altre cose che sono, ** le pensi del pari (91).

* sappia ragionare, sviluppare il suo concetto.

** le essenze, le idee

PROTARCO

Ci sia.

SOCRATE

Ora, avrà questi abbastanza di scienza, quando del circolo e della sfera divina per sè sia bensì

in grado di discorrere, ma ignori questa nostra sfera umana e questi circoli nostri, ed in fabbricazione di case e in altre opere usi di regoli
B simiglianti a quei circoli (92)?

PROTARCO

Oh! la ridicola condizione che tu dici Socrate, sia la nostra, quando si stia colle scienze divine soltanto.

SOCRATE

Come tu dici? ch' e' ci si deva gittare insieme la non ferma nè pura arte del regolo falso a un tempo e del circolo, e commischiarla?

PROTARCO

Necessario, se deve ciascun di noi ritrovare, non ch'altro, la via di casa.

SOCRATE

C E non altresì la musica, che poco innanzi dicemmo, perchè piena di congettura e d'imitazione, difettare di purità?

PROTARCO

A me almeno par necessario, se la nostra deva pur essere comechessia una vita.

SOCRATE

Sicchè tu vuoi, ch'io, come portinaio spinto e violentato da una turba, datomi per vinto, lasci, spalancando le porte, correr dentro le scienze tutte, e mescolarsi colla pura quella che in purità difetti alquanto?

PROTARCO

D Quanto a me io certo non so, che danno gliene verrebbe, o Socrate, se uno accogliesse tutte le altre scienze, poichè ha le primarie.

SOCRATE

Che io le lasci, dunque, entrar tutte nel seno di questa Omerica ed assai poetica convalle (93)?

PROTARCO

Certo sì.

XXXIX.

SOCRATE

Eccole entrate. E si ritorni di nuovo alla fonte dei piaceri: giacchè * al modo, che s'era pensato di mescolarli [119], le porzioni dei veri prima, non ci è venuto fatto: poichè, per lo avere a cuore la scienza tutta, le abbiamo lasciate entrar tutte a una volta ** e prima dei piaceri.

* se si fosse potuto far così, non sarebbe bisognato

E

** la scienza. La distinzione tra più o men vera, tra vera e non vera, l'abbiamo messa da parte

PROTARCO

Tu dici verissimo.

SOCRATE

Sicchè è ora di deliberare altresì circa i piaceri, se anche ad essi tutti ci bisogni dar passo a una volta, o s'e' si deva lasciare entrare di essi prima quelli che son veri.

PROTARCO

Almeno, quanto a sicurezza, vale assai meglio dar prima passo ai veri.

SOCRATE

Entrino pure; e che poi? S'e' ve n'ha di necessari, siccome nell'altro caso, non si devono commischiare anche questi?

PROTARCO

O come no? I necessari, sì, senza fallo.

SOCRATE

E se, com'era innocuo ed utile di conoscere
63 durante la vita le arti tutte, diciamo anche il medesimo ora circa a' piaceri; se, cioè, a ognun di noi conferisca vita durante e sia innocuo goderli tutti, si devano commischiare tutti.

PROTARCO

Oh!, dunque, come dire di essi e come fare?

SOCRATE

Non bisogna interrogare noi, o Protarco; ma i piaceri stessi e le cognizioni, informandoci rispetto alle une e alle altre di questo.

PROTARCO

Di che?

SOCRATE

B O amici, o ch'e' si deva appellarvi piaceri o con qualunque altro nome, non vi torreste voi di coabitare con ogni sorte di cognizione, anzichè a parte dall'intendere? Credo che a ciò sia necessarissimo che dicano questo.

PROTARCO

Che?

SOCRATE

Che, siccome si è discorso prima, e' non è gran fatto possibile nè giovevole che un genere schietto stia solo e deserto: pure di tutti i generi se se n'ha a scegliere uno, riteniamo che il migliore con cui coabitare, sia quello del conoscere, sì le altre cose tutte e sì ciascheduno di noi stessi il più che si può perfettamente. [120]

PROTARCO

C E bene, di certo, avete parlato ora, diremo.

SOCRATE

Rettamente. E, or bene, si deve interrogare la D intelligenza e la mente da capo. Avete voi punto bisogno dei piaceri nella mescolanza? diremmo noi interrogando la mente e l'intelligenza. E o, forse direbbero, di quali piaceri?

PROTARCO

Naturale.

SOCRATE

E il processo del nostro discorso sarà oramai questo: oltre quei veri piaceri, diremo, avete ancora bisogno di avere compagni i piaceri massimi e intensissimi? — E come mai, direbbero, o Socrate, questi, che ci sono d'infinito impedimento, conturbando con furiosi ardori le anime nelle quali alberghiamo [121], e per principiare non permettono che ci generiamo noi stessi? E i figliuoli E che si generano di noi, guastano per lo più del tutto giacchè per negligenza producono dimenticanza? Invece gli altri piaceri, veri e puri che tu hai detti, tu ritienili pressochè propri di noi. Ed, oltre questi, quelli che stanno insieme con sanità e col savio operare; ed ancora quanti altri ve n'ha, che, seguaci ad ogni ragion di virtù, a essa, siccome a Dea, tengon dietro da per ogni dove, e tu gli mischia codesti. Ma quelli invece che vanno dietro a demenza e a ogni altro vizio sarebbe una irrazionalità grande mescolarli colla mente, chi voglia coll'avere dinanzi agli occhi il più bello e pacifico miscuglio e contempera- 64 mento possibile tentare di apprendervi che è mai quello che nell'uomo e nel tutto ha natura di bene, e qual mai si deve divinare che ne sia

l'idea stessa. Ora non diremo noi che sennatamente e assai bene padrona di sè la (94) mente risponda ciò che s'è ora detto, così per sè come per la memoria e per l'opinion retta?

PROTARCO

Certissimo.

SOCRATE

Però, è necessario anche questo, e altrimenti non si genererebbe mai nulla.

PROTARCO

B Che?

SOCRATE

Quello, in cui non mescoleremo verità,* non si potrebbe mai generare nè si sarebbe generato mai veracemente.

* realtà

PROTARCO

E come potrebbe?

XL.

SOCRATE

In verun modo: ma se altro ancora bisogna a questo contemperamento, ditelo tu e Filebo; giacchè per me mi pare, che il presente discorso* abbia oramai preso forma come di un ordine incorporeo** [122] in grado di reggere un corpo bene C animato (95).

* piuttosto il soggetto di cui ha trattato

** un sistema ideale

PROTARCO

E a me, Socrate, di che è anche parso così.

SOCRATE

Or bene, a dire che noi stiamo ora già in sui vestiboli del bene e dell'abitazione di lui, non diremmo noi forse a un modo rettamente [123]?

PROTARCO

A me almen pare.

SOCRATE

Ora, che v'è egli mai in questa commischianza di più prezioso e che ci parrebbe insieme cagione dell'essere divenuta cara a noi tutti la disposizione siffatta? Giacchè, veduto questo, noi considereremo poi dopo, se nell'universo * la esista più connaturale e propria al piacere o alla mente.

* non solo nell'uomo, ma in tutta la natura

PROTARCO

Rettamente: chè questo ci gioverà assaissimo alla decisione. D

SOCRATE

Eppure, in ogni maniera di mistione non è malagevole di vedere la causa, per cui una qualsisia si generi di sommo pregio o di nessuno affatto.

PROTARCO

Come tu dici?

SOCRATE

Questo non v'ha uomo al mondo, che l'ignori.

PROTARCO

Che?

SOCRATE

Che qualunque commischianza e comunque fatta, quando non consegua misura e commisura (96), manda di necessità a male tutto quanto vi è mescolato e per prima sè stessa: chè non già contemperanza, ma pretta colluvie E diventa sempre una mistione siffatta, colluvie per davvero di guai a tutti quelli che la possedono [124].

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

Sicchè ora la potestà * del bene ci si è rifugiata nella natura del bello. Giacchè da per tutto misuratezza e commisura accade, di certo, che siano bellezza e virtù.

* natura

PROTARCO

Appunto.

SOCRATE

E verità, certo, dicemmo che lor * sia commischiata nella contemperanza.

* ai pronomi e alle cognizioni

PROTARCO

Di certo.

SOCRATE

Or bene, se non possiamo afferrare il bene
65 con sola un' idea, e noi, presolo con tre, bellezza e commisura e verità, diciamo che queste tre, concepite come una sola, accagioneremmo rettissimamente di quanto la mistione ha di bene, e che per essa, come bene che è, la mistione la si genera buona.

PROTARCO

Rettissimamente sì.

XLI.

SOCRATE

Ebbene, o Protarco, chi si sia ora ci potrebbe essere giudice sufficiente circa il piacere e la intelligenza, quale dei due sia più connaturale al-
B l'ottimo e in maggior pregio tra gli uomini e tra gli Dii.

PROTARCO

È bensì chiaro: pure è meglio che il discorso lo spieghi.

SOCRATE

Ebbene, giudichiamone comparando al piacere e alla intelligenza ciascuna di quelle tre idee una per una; giacchè bisogna vedere a quale dai due riterremo più congenere ciascuna di esse.

PROTARCO

Intendi tu di bellezza, verità e misuratezza?

SOCRATE

Sì; e tu, o Protarco, prendi verità prima: e presala, riguardato ai tre, mente e verità e piacere, fa di pensarci su un pezzo e poi ti rispondi, C se piacere o mente sia più congenere a verità.

PROTARCO

Ma che bisogna un pezzo? Differiscono di molto, credo; chè il piacere è la cosa al mondo più prosuntuosa, e, come va per proverbio, nei piaceri di Venere, i quali paion pure di essere i massimi, persino lo spergiurare trova perdono presso gli Dii, * appunto come se i piaceri, a modo di fanciulli, non avesser neppure un po' po' di D mente: invece la mente o è affatto il medesimo colla verità, o certo le è soprattutto simigliantissima e verissima.

* secondo il proverbio

SOCRATE

Or bene, dopo ciò, considera al modo stesso la misuratezza, se più ne possieda il piacere della intelligenza o la intelligenza del piacere?

PROTARCO

Un'altra considerazione hai proposto assai facile anch'essa a considerare; giacchè cosa al mondo più smisurata di sua natura del piacere e dell'allegria nessuno, credo, la troverebbe, e nessuna mai neanche più misurata della mente e della scienza.

SOCRATE

E Bene hai detto; pure dì ancora la terza cosa. La mente partecipa di bellezza più che non il genere del piacere, per modo che la mente sia più bella del piacere, o è invece il contrario?

PROTARCO

Ma in verità nessuno, o Socrate, nè in sogno nè in veglia ha mai visto nè escogitato in nissun luogo e per nissun modo, che l'intelligenza e la mente fossero già state, o fossero al presente, o sarebbero per divenire deformi.

SOCRATE

Bene.

PROTARCO

Invece, i piaceri, e, sto per dire, i maggiori, quando si veda altri a goderne, scorgendo il ridicolo che li copre o la vergogna massima che ne 66 segue, e ce ne vergogniamo noi stessi, e, togliendoli dagli occhi, li nascondiamo a poter nostro, confidando tali cose tutte alla notte, come se non convenisse alla luce di vederle.

SOCRATE

Dunque tu, o Protarco, sosterrai per ogni via, sì per mezzo di nuncii mandando attorno e sì agli astanti dichiarando tu stesso, che il piacere non è possesso nè primo e neppur secondo: ma il prima-

rio, comechessia, s'accampa intorno a misura e al misurato e l'a tempo e a quanto altro di siffatto abbia, si deve credere, assunto l'eterna natura * (97).

* l'ideale

PROTARCO

Pare almeno così, da quanto si è ora detto.

SOCRATE

Il secondo invece intorno al commisurato e bello, e al perfetto e bastevole e quant'altro v'ha della medesima genia. *

B

* Il reale conforme all'ideale

PROTARCO

E' mostra almeno.

SOCRATE

Ebbene, il terzo, quando si ponga che sia la mente e l'intelligenza *, secondo avevo divinato io, tu non ti dipartiresti gran fatto dal vero.

* lo spirito

PROTARCO

Forse.

SOCRATE

E non diremo noi quarte quelle * che ponemmo esser di sola l'anima, le scienze cioè, e le arti e le opinioni che si dicono rette? E quarte appunto rispetto alle tre ** (98), se le sono più del piacere congeneri al bene?

* cognizioni

C

** misura, bellezza, mente

PROTARCO

Si può dare.

SOCRATE

E quinti quelli che dichiarammo piaceri *, definendoli senza dolori, denominandoli puri, di sola l'anima, compagni, quali [125] di cognizioni, ** quali di sensazioni *** (99).

* piaceri puri

** 52 B

*** 51 B

PROTARCO

Forse.

SOCRATE

« Alla genesi sesta », dice Orfeo,

« Interrompete l'ordine del canto » (100).

E il nostro ragionamento va anch'esso a risico d'interrompersi al sesto giudizio e posare: e
D dopo ciò non ci rimane altro se non di mettere come una corona * [126] a quanto si è detto.

* concludere

PROTARCO

E, quindi, si deve.

XLII.

SOCRATE

Su via, la terza libazione al Salvatore * [127], prendendoci a testimoni l'un l'altro, rifacciamo da capo il discorso.

** a Giove Salvatore

PROTARCO

O, quale?

SOCRATE

Filebo ci asseriva che il piacere, ogni piacere, tuttoquanto il piacere fosse il bene.

PROTARCO

Per quella terza libazione tu, o Socrate, e' pare, intendevi dianzi che si dovesse riassumere il discorso da principio.

SOCRATE

Sì; e udiamo il seguito: io, avendo già dinanzi agli occhi le cose che sono andato sciorinando fin'ora, e avendomi a male il discorso non pure di Filebo, ma spesso di altri infiniti, dissi che
E la mente fosse di gran lunga migliore e più prestante del piacere alla vita degli uomini.

PROTARCO

Così fu.

SOCRATE

Però, sospettando che vi fossero di molte altre, cose, aggiunsi, che se ci venisse fuori qualcosa di meglio di quei due *, io mi sarei per il secondo premio alleato colla mente contro il piacere: e anche del secondo il piacere sarebbe rimasto privo.

* piacere o mente

PROTARCO

Sì, lo dicesti.

67

SOCRATE

E dopo ciò il più sufficientemente che si poteva, nè l'un nè l'altro de' due parve sufficiente.

PROTARCO

Verissimo.

SOCRATE

Sicchè in fin delle fini con questo discorso mente e piacere han perso la speranza di essere nessun d'essi il bene per sè, privi, come sono, di sufficienza propria e della potestà * del bastevole e del perfetto?

* delle qualità

PROTARCO

Rettissimamente.

SOCRATE

Essendo, poi, apparsa una terza cosa più prestante dell'uno e dell'altro di essi, la mente ci si è dimostrata a mille doppi più affratellata e connaturale del piacere all'idea di cotesta vincitrice.

PROTARCO

E come no?

SOCRATE

Sicchè, secondo il giudizio, pronunciato or ora dal discorso nostro, la potestà del piacere prenderebbe il quinto posto?

PROTARCO

E' mostra.

SOCRATE

Ma il primo no (101), se anche i bovi tutti e i cavalli e tuttequante le bestie lo affermassero col-l'andar esse dietro al godere. Alle quali avendo i più fede, siccome i divinatori agli uccelli, giudicano i piaceri tornarci al ben vivere efficacissimi, e gli amori delle belve s'avvisano essere più valevoli testimoni, che non gli amori dei discorsi * che in ciascun caso ispira una musa amica di sapienza ** (102).

* delle speculazioni intorno al vero
** filosofia

PROTARCO

Che veracissimamente tu abbi parlato, già tutti ora, o Socrate, lo riconosciamo.

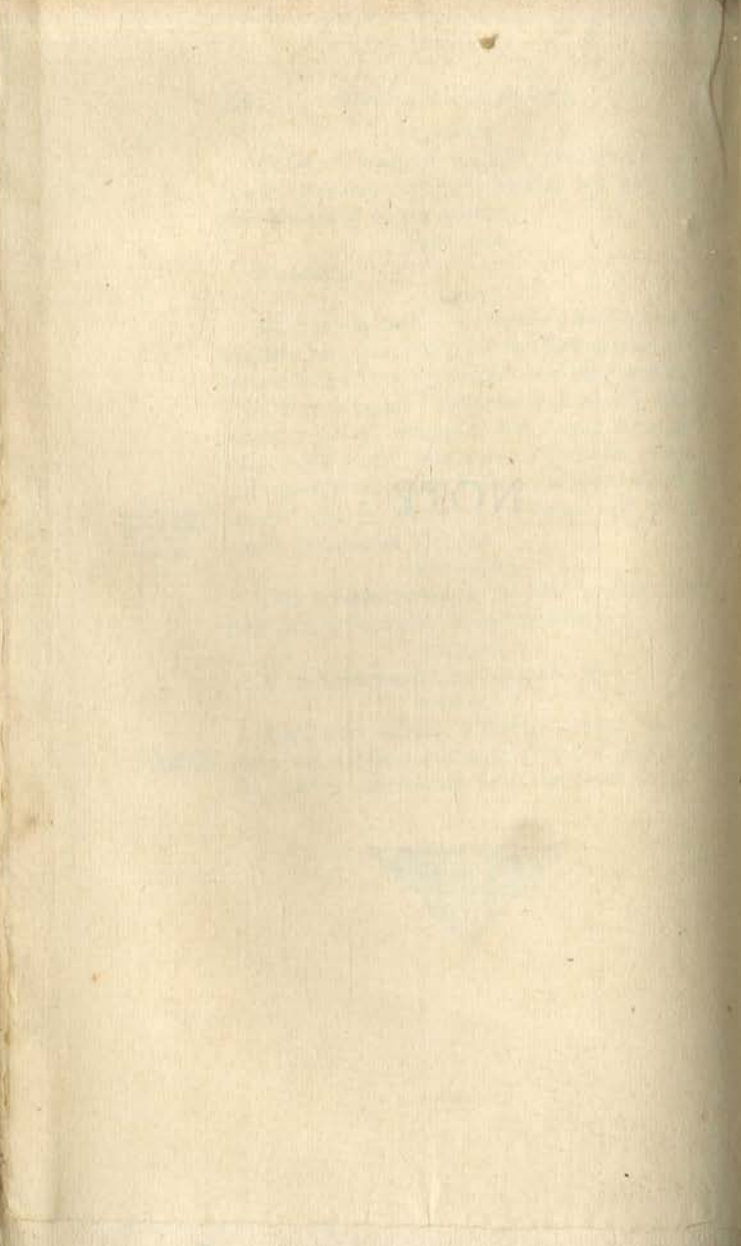
SOCRATE

E mi lascerete, dunque, andar via?

PROTARCO

Poca cosa ancora, o Socrate, resta: chè tu certo non ti darai per istracco [128] prima di noi... * Oh! oh! ti rammenterò io il rimanente (103).

* Socrate fa per andarsene

NOTE

NOTE AL DIALOGO

1 In italiano come in greco, manca il segno del vocativo ὦ, *o*, avanti a Protarco. Il Badham, *Platonis Philebus*, London 1855 a q. l. nota finamente, che si suole omettere da Platone ogni volta, che chi parla, dall'indirizzarsi a una persona passa a indirizzarsi a un'altra o a più altre di quelle che stanno a udire; e cita questi esempii *Parm.* 136; *Symp.* 216, 217; *Euthyd.* 296; *Prot.* 358, 359; *Phileb.* 12 B, 28 B.; o altresì quando chi parla, vuol richiamare particolarmente l'attenzione della persona cui s'indirizza, come *Gorgia*, 489, 521, dove Callicle farebbe volentieri cadere la conversazione, *Symp.* 173 A, 175, 213; *Euthyd.* 293, 295. In *Symp.* 173 F, se parla un secondo ἑταῖρος, il che per altre ragioni è probabile, l'omissione può essere spiegata allo stesso modo; ma la spiegazione non varrebbe in *Phaedr.* 264, *Soph.* 220, 234; *Euthyd.* 300. Questa osservazione del Badham m'è piaciuto riferirla, perchè mi pare che in Italiano, quasi senza accorgercene, ometteremmo l'*o* negli stessi casi.

2 La locuzione greca è δέχεσθαι τὸν λόγον. Il Poste (*The Philebus of Plato*, Oxford 1860) a q. l. ha la seguente nota: « Questa locuzione divenne una sorte di termine tecnico della dialettica. Par che fosse un uso ammesso, che un disputante trasmettesse una tesi a un altro, il quale intraprendesse di difenderla non sui

proprii principii, ma su quelli del disputante cui egli succedeva. Aristot. *Top.* 8, 5. ἂν δ' ἑτέρου δόξαν διαφυλάττῃ ὁ ἀποκρινόμενος, δῆλον, ὅτι πρὸς τὴν ἐκείνου διάνοιαν ἀποβλέποντα θετέον ἕκαστα καὶ ἀρνητέον. Ποιοῦσι δὲ τοῦτο καὶ οἱ παρ' ἀλλήλων δεχόμενοι τὰς θέσεις· στοχάζονται γὰρ ὡς ἂν εἴποι ὁ θέμενος. *Quando il rispondente propugni l'opinione di un altro, è chiaro, ch' egli debba, riguardando al pensiero di quello, ammettere ciascuna proposizione o respingerla. E fanno altresì questo quelli che ricevono le tesi gli uni dagli altri; giacchè fanno ad apporsi a come direbbe chi le ha poste.*

3 In somma, Filebo pone il sommo bene, il più giovevole, com'è chiamato, in una passività sensitiva, Socrate in un'attività intellettiva.

4 Il Badham a q. l. vorrebbe leggere ταύτην ἔχοντος invece di ταῦτα, che hanno i codici, cioè l' ἕξιν e la διάθεσιν dette innanzi: ma a me par chiaro, che il ταῦτα si riferisce a quella maggior potenza che avrebbe quel terzo, che si suppone di poter ritrovare.

5 Alle osservazioni e citazioni raccolte nella n. (4), si può aggiungere, che il Paley (*The Philebus of Plato*, London 1873, p. 3) traduce: *I make my peace with the pleasure*, e lo Iowett (*Dialogues of Plato*, Oxford, 1892, IV³, p. 576); *Nevertheless I would clear my self and deliver my soul of you.* Il Badham a q. l. traduce meglio: *I set myself free of pollution: I disclaim all share in the guilt.* Ed aggiunge bene. « Questo era fatto mediante varii atti formali futili, come simulare di sputare etc., o adoperare taluni vocaboli. Di qui negli scrittori greci posteriori fare alcuna cosa *pro forma* e senza serio proponimento, si dice δρᾶν τι ὁσίας χάριν ovvero ὅσον ἀφοσιώσασθαι. Negli autori attici io non conosco nessun esempio in cui le parole sieno usate così senza l'accompagnamento di veruna nozione di liberazione da un obbligo religioso o di osservanza di una religiosa cerimonia ».

6 Il Badham a q. l. « Socrate partecipava al general sentimento del suo tempo, sentimento che durò così sia quanto il paganesimo stesso, ch' e' fosse, cioè, profano il metter bocca nei nomi tradizionali degli oggetti del culto; ma nel suo caso almeno era una paura non superstiziosa, bensì assai ragionevole di mescolarsi in cose, di

cui egli non sapeva nulla (*Cratyl.* 409 E), e su cui ogni speculazione non può riuscire ad altro, che a una sterile mostra d'ingegno. Solo sul declinare del paganesimo divenne comune la nozione di provarsi a rendere utile e razionale l'antico politeismo col voltarne in allegorie i vari miti e leggende ». Del resto, così i Greci come i Romani, e soprattutto, questi eran dubbiosi del nome che a ciascun Dio convenisse, e i secondi altresì di che sesso fosse. Vedi Schoemann e Preller. Basti questo esempio da Eschilo, *Arg.* 155; Ζεῦς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτόν νιν προσεννέπω: *Giove, chi ch'egli sia, se così gli è caro di esser chiamato, così io l'appello.* Vedi Fedro, 246 D. Si ricordi, per non dir altro, sul Palatino l'ara dedicata, senza nome, *Sive Deo, sive Deae.*

7 ἀκούειν μὲν οὕτως ἁπλῶς. Il Poste a q. l.; *to judge prima facie from the singleness of her name.* A me non pare che la locuzione italiana risponda in tutto alla Greca, ma s'intende del pari.

8 Platone distingue *contrarietà* e *differenza*: tra le parti di un genere e la differenza dice poter essere infinita. È *contrario*, come ha detto innanzi, il bianco al nero; sono *differenti* le varie gradazioni del bianco.

9 La parola λόγος non si può tradurre colla stessa parola in italiano sempre. Pure quella, che la rende meglio più spesso, è appunto *discorso.* In questo luogo dove λόγος è adoperato a breve distanza due volte: τούτῳ τῷ λόγῳ μὴ πίστευε...., ἡμῶν τὸν λόγον, *discorso* in italiano s'attaglia bene così la prima come la seconda volta; giacchè il λόγος nel primo caso è l'argomentazione per la quale si vuole provare che i contrari non differenzino l'uno dall'altro, e nel secondo quella per cui si sostiene che il piacere sia il bene. Così poco più innanzi, p. 6, 13 B, λόγος è il ragionamento con cui si prova che vi hanno piaceri dissimili gli uni dagli altri.

10 Il Poste a q. luogo traduce: *because the predicate* (ὄνομα) *you apply to them, dissimilar as they are, is distinct from the subject* (ἑτέρῳ). L'interpretazione non è erronea; ma erronea la traduzione, perchè secondo questa Platone svilupperebbe il concetto in un modo che non è il suo. Si potrebbe anche dire; perchè non vi contentate di un giudizio analitico: il *piacere è piacere*; ma formate un giudizio sintetico: *il piacere è bene*;

ma sarebbe anche meno Platonico. Il nome — o altrimenti il predicato di bene — è un secondo, ἕτερον, nome o predicato che s' aggiunge al nome di piacere; perchè? come?

[11] Non mi par necessaria l'emendazione del Badham, πεισόμεθα in luogo di πειρασόμεθα che hanno i codici e gli editori. Il Bodleiano dà πειρόμεθα.

[12] Al contrario di quello che m' era parso nella prima edizione (n. 8), queste parole mi paion meglio attribuite a Socrate. L' ἀνάκρουεσθαι si dice propriamente di nave che si tiri indietro. Ha ragione il Badham a dire, che questa metafora non continua l' altra che precede; ὁ λόγος ἐκπεσὼν οἰχήσεται: ἐκπεσὼν si dice di persona, non di nave. Ὁμοίαι sott. λαβαί è metafora che ha nulla che vedere colle due precedenti, ed è tolta dall' arte del lottare, come osserva lo Scoliaste. Par che dinoti il momento, che due lottatori ripigliano la posizione di prima per ricominciare la lotta. Così Socrate e Protarco si rimettono nella posizione di prima per ricominciare l' argomentazione. Così l' intende il Badham, che forse non si spiega bene; qui il senso mi pare sia che i lottatori prendono, ritornando indietro, la stessa posizione l' uno rispetto all' altro, sì da mettersi nelle stesse condizioni di prima ed eguagliare la loro probabilità di vittoria.

[13] ἀλογία è propriamente una mancanza di discorso, una negazione di discorso; un ammettere qualcosa che stoni con un discorso retto e lo guasti. Il Poste a q. l. annota: « La violazione delle leggi della disputa, che qui Socrate depreca; cioè il ricusare di ammettere una verità evidente, portava nel codice dialettico il nome di Δυσκολία. Arist. *Topic.* 8. 7. εἰ οὖν μήτε ἀντεπιχειρεῖν ἔχων μήτε ἐνιστάσθαι οὐ τίθησι, δῆλον, ὅτι δυσκολαίνει. ἔστι γὰρ ἡ ἐν λόγοις δυσκολία ἀπόκρισις παρὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους συλλογισμοῦ φθαρτική. « *Un rispondente, che non ammette, quando non abbia nè da ragionar contro nè da obbiettare, è chiaro, che fa il perverso. Chè perversità nei discorsi è una risposta che guasta un sillogismo* (impedisce una conclusione) *per modi diversi dai detti.* — Quanto ad ἐλεγχόμενοι μηνύσωσι più in là, m'attengo alla correzione già preferita; cioè ἐλεγχομέναι id. διφορότητες (Stallb. a q. l.); che mi par migliore anche

di quella del Poste; ἐλεγχομένω sc. τῷ ἀγαθῷ. Del τολμῶμεν il Badham non si persuade; ma non saprebbe quale emenda congetturare; forse ὁρῶμεν. A me, quantunque sia molto audace non mi pare impossibile di rendersene ragione; ho mantenuto non l'ardito uso nell' Italiano.

[14] I due punti che esclude Socrate dalla discussione dialettica, sono 1.º la moltiplicità delle qualificazioni, opposte e diverse, di cui è capace un unico oggetto reale. 2.º la moltiplicità delle parti di un reale oggetto unico. di questi due casi la moltiplicità si combina coll' unità nel concreto. .

A 15 A. Adunque, non nelle unità reali, ma nelle ideali è difficile conciliare l'uno col molti; è difficile intendere come le congiungano in sè l'unità e la moltiplicità. Il testo più addietro non è sicuro. Lo Stallbaum ha questo, ch'è secondo i codici: ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται; e interpetra ἡ πολλὴ σπουδὴ; quae utitur διαιρέσεως adiumento et auxilio. La quale interpretazione a me non pare che dia senso razionale, giacchè non vedo che mai voglia dire questo accompagnamento della διαίρεσις alla σπουδὴ. Meglio col Badham porre una virgola dopo σπουδὴ; sicchè μετὰ-γίγνεται è un inciso a parte. Pure esito ad accogliere così la congettura dello Schütz, *Opusc.* p. 134 cit. dallo Stallb. a q. l. che aggiunge un καὶ avanti a μετὰ, come quella del Badham, che aggiunge δὲ dopo; nè l'una nè l'altra particella è nei codici, e di ciascuna delle due, quantunque non senza incomodo, si può fare a meno. A me pare che Platone voglia dire, che le unità ideali ciascuno le ammetta, e sieno esse il punto serio della quistione; ma la controversia nasce, non circa l'esistenza loro o no, ma sul loro contenere o no una moltiplicità in sè e come. La controversia, quindi, nasce colla lor divisione. Διαίρεσις, annota il Posta a q. l. la divisione logica, la causa della moltiplicità, è l'opposto della συναγωγή, la generalizzazione, il processo che termina nell unità. L' *un Protarco* è opposto da Platone all'*un uomo*; quello è una unità reale, e contiene più *me* reali tutti, e tanti quanti sono i giudizi sintetici a posteriori che si possono pronunciare: l' *un uomo* è l'unità ideale di tutti gli uomini, e il difficile è sapere come si possono pronunziare di lui giudizi analitici a priori.

[15] Poco più in là il Badham e con lui il Poste convengono nell' interpretazione data da me in questo luogo nella n. (12) « Qui, egli scrive, v' ha due sole quistioni. La prima quistione è, se queste monadi abbiano una reale esistenza; la seconda è, come noi possiamo concepire che esse sussistano immutabilmente come monadi, e *pure* nel mondo dei sensi devano essere riguardate come o distribuite in tante parti quante sono le cose singole che ne partecipano o come persistenti, per intero, in ciascuna cosa singola, sicchè ciascuna monade sia insieme una in ciascuna cosa, e una, da capo, in molte. Questo ultimo supposto è πάντων ἀδυνατώτατον, giacchè in questo caso l' uno è insieme uno di per sè e uno nei molti.

[16] Noi diciamo *non svegliare il can che dorme*. Il proverbio, cui poi l' autore si riferisce, è μὴ κινεῖν κακὸν εὖ κείμενον; come più innanzi πάντα κινεῖν λόγον ricorda l' altro πάντα κινεῖν λίθον.

A 15 D. Il Badham a q. l. ha ragione di dire, che la costruzione proposta dallo Stallbaum: φαμέν που ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων ταὐτὸν γιγνόμενα, non si può reggere: giacchè se i discorsi riescono a fare il medesimo dell' uno e dei molti, non v' è più cagione a tutto quello che segue. Ond' egli lascia ταὐτὸν a suo posto, ed interpetra: *We say that the same one and many* (*i. e.* the one and the many as predicable of one and the same thing) *springing from words* (not from the imperfection of language, but from the form of our conceptions, and consequently of the words in which they are rendered) *circulates universally and trough every subiect of discourse, as it arises, whether old or new.* Ora, io consento in questa interpretazione rispetto al punto principale, al senso, cioè, di ταὐτὸν ἓν καὶ πολλά; ma non muterei nulla nel testo. Che vuol dire, che si generano però ὑπὸ λόγων? Che vale λόγοι qui? Il Badham crede *parola*; a me non pare; piuttosto *proposizioni, definizioni*, o più generalmente discorsi, in quanto questi si compongono di proposizioni, di definizioni. Quello che i discorsi generano non è l' ἓν nè i πολλά, ma il ταὐτὸν ἓν καὶ πολλά; di fatti, ogni proposizione contiene in sè una unità e una moltiplicità, è una moltiplicità ridotta a unità. Perciò, questo succede in ogni cosa che da noi si sia detta, si dica o si dirà: giacchè noi pronunciamo, parlando, giudizii, ed enun-

ciamo proposizioni, che vuol dire, identifichiamo l'uno e il molti. Questo è il πάθος iu noi ἀθάνατον καὶ ἀγήρων dei λόγοι. Πάθος dovrebb'esser tradotto *passione*, se questa parola fosse rimasta a significare, come avrebbe dovuto, l'impressione sulla sensitività di qualcosa che succede fuori o dentro di noi.

[17] Rispetto alla cosa stessa, è buona questa nota del Paley: « Prendete *piacere* per illustrazione. Esso è uno, come idea o astrazion generale. Suddividete in piacere *sensuale* e piacere *intellettuale*. Di novo, prendete ciascuno di questi due, come un uno, e dite, che i piaceri sensuali son cinque, uno per ciascun senso. Di novo prendete i piaceri del gusto come un *uno*, e troverete una infinità di cibi e bevande. Ma non saltate all'infinità e dite; Piacere! oh, s'intende, i piaceri senza numero e senza fine etc. È interessante di seguire questi primi tentativi di classificazione sistematica, ch'è oggi fatta la base di ogni vera scienza ».

[18] Il Badham vuol leggere βραχύτερον; e questa correzione, che nessun codice suffraga, è accolta dal Paley. Questa seconda censura sarebbe dunque la stessa contenuta in θᾶττον, e non l'opposta. Ora, a me pare, che il generalizzare troppo lento si può dare non meno del generalizzare troppo sollecito; si può non riconoscere il genere, quando s'incontra; sicchè lascerei la volgata.

[19] Uso la parola *lettere*, nel suo senso umile e proprio.

[20] Ho tralasciato di commentare nella precedente risposta di Socrate: καὶ οὐδὲν ἑτέρῳ: dalla mia traduzione s'intende, come io interpreti, senza bisogno di nessuna variazione, il testo.

Qui basta dire, che la τέχνη indicata con ἐκείνη è, come bene osserva il Badham, la grammatica, a cui rispetto all'unità della voce è rassomigliata la musica: ἐν ταύτῃ varrebbe meglio di ἐν αὐτῇ; ma anche la volgata si può sostenere. Coi migliori codici cancello καὶ τὸ dopo φωνὴ μέν που.

[21] Il Poste a q. l. annota: Τάσις è il grado di acutezza o gravità di un tono.... Διάστημα è l'intervallo tra due suoni di diversa τάσις. Ὅροι par significare gli estremi limiti di τάσις, dentro i quali è inclusa l'intera scala di suoni. Τόνος è un intervallo di una certa lunghezza, quello attraverso il quale la voce è naturalmente elevata a

uno sforzo. Σύστημα, e. q. il tetracordo o ottacordo, è una serie o scala di suoni, separati l'uno dall'altro da vari intervalli. Il genere di un sistema dipende dalla grandezza degl'intervalli tra i suoni, p. e., nel genere diatonico i tre intervalli tra i suomi del tetracordo erano un semitono, un tono, un tono: nel cromatico un semitono, un semitono, un tono e mezzo: nell'enarmonico un quarto di tono, un quarto di tono, un tono doppio. La specie di un genere è l'ordine in cui questi intervalli occorrono; p. e. nel genere diatonico l'ordine potrebbe essere semitono, tono, tono, ovvere tono, semitono, tono ovvero tono, tono, semitono. Le specie erano altresì chiamate modi o armonie, ed erano nominate dorica, frigia, lidia, ionica ecc. Platone usa qui *sistema* come vocabolo equivalente a specie.

[22] Aristox. p. 20-25 (ed. Magnard) διάστημά ἐστι τὸ ὡρισμένον ὑπὸ δύο φθόγγων μὴ τὴν αὐτὴν τάσιν ἐχόντων: διάστημα, intervallo, è definito da due suoni che non hanno la stessa *tasis*.

Sistema è così definito: σύνθετον τι νοητέον ἐκ πλειόνων ἢ ἑνὸς διαστημάτων: « *sistema* è da pensare come un composto di più che uno, intervalli ». Stallbaum a q. l.: *Ex his sonorum intervallis nasci dicuntur* συστήματα *quae veteribus* HARMONIARUM *nomine appellata sunt, h. e. variorum sonorum compositiones.*

[23] Cicero *Tuscul*, 1, 18: Harmoniam ex intervallis sonorum nosse possumus: quorum varia composito etiam harmonias efficit plures.

[24] Altrimenti, che nella prima edizione, mi sono industriato di riprodurre i bisticci che nella n. (13) ho notato nel testo: e mi par meglio. S' allude a un oracolo pronuncialo ai Megeresi:

ὑμεῖς δ'ὦ Μεγαρεῖς, οὔτε τρίτοι οὔτε τέταρτοι
οὔτε δυωδέκατοι, οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ

« voi, Megaresi, nè terzi nè quarti, nè duodecimi, nè da tenere di conto nè da numerare ».

[25] Il Badham concorda nell'interpretazione e difesa del testo coll'opinione espressa da me nove anni innanzi; ma noi italiani non sogliamo esser citati. Per non rendere la pariglia, cito la nota di lui: « ἕκαστον πλῆθος è ciascuna moltitudine di particolari, che viva fisicamente — direi logicamente o dialetticamente — capace di essere compresa sotto un certo numero di capi; e τι è

aggiunto a ἕκαστον, perchè s'intende che il processo dev'essere limitato a un genere per volta, come, per esempio, a quello dei suoni della voce umana.

[26] Lo Stallbaum cita Cicer. *De nat. deorum* III, 22, 56, che tra i parecchi Mercurii novera quello, « quem colunt Pheneatae, qui et Argum dicitur interemisse, ob eamque causam Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges et litteras tradidisse. Hunc Aegyptii Thoth appellant, eodemque nomine anni primus mensis apud eos vocatur. » Vedi Phaedr. 274.

[27] Il greco ha più e più chiari bisticci: οὐδεὶς εἰς οὐδὲν οὐδενὸς ἂν ἡμῶν οὐδέποτε γένοιτο ἄξιος.

[28] δεύτερος πλοῦς, locuzione proverbiale per significare quello che resta a fare, se ciò che v'ha di meglio non si può fare: gl'inglesi l'esprimono benissimo *the next best thing*.

[29] Dice bene il Badham: la costruzione non è τῶν εἰδῶν εἰς τὴν διαίρεσιν: τῶν sta da sè. Sull'espressione proverbiale αὐτὸ δείξει, δηλοῖ, δηλώσει, anche senza l'αὐτό, si veda lo Stallbaum e il Badham a q. l.

[30] ἑλεῖν. Il Poste annota: « questo verbo implica αἱρετόν, che è appunto usato poco in là, per indicare il terzo preconcetto. Le tre idee τέλεον, ἱκανόν (= αὔταρκες), αἱρετόν, sono pressochè le stesse, e solo una di esse, αἱρετόν, è adoperata come il termine medio del sillogismo che esclude il piacere e l'intelligenza dal grado di supremo bene. Τέλειον, αὔταρκες, αἱρετώτατον sono tre termini scelti da Aristotele al principio della sua ricerca etica, come caratteri del Bene supremo. 1. Egli definisce così τὸ τέλειον: τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετὸν τῶν καὶ καθ' αὑτὰ καὶ διὰ τοῦθ' αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο ». *Eth. Nic.* I, 7, 4 ». Diciamo più perfetto quello cui si va dietro per sè di quello cui si va dietro per altro, e quello che non mai si presceglie per altro, di quello che si presceglie e per sè e per altro e, a dir tutto, perfetto quello che si presceglie sempre per sè, e non mai per altro. (Questo luogo di Aristotele riesce più chiaro a chi ricorda che τέλειον, che noi traduciamo *perfetto*, ha in greco piuttosto significato di *finale*, τέλος, quello che ha ragion di fine, oltre di cui non si cerca nè si aspetta più altro.

Secondo il Poste, questo significato etimologico è più calcato in Aristotele che in Platone; a cui vale più semplicemente perfetto). 2. τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηθενὸς ἐνδεᾶ. Ibid., 7. « Poniamo sufficiente a sè quello che da sè solo fa eleggibile la vita e bisognosa di nulla. » 3. Ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην (τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι) μὴ συναριθμουμένην· συναριθμουμένην δὲ δῆλον, ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν. Ibid., 8. (μὴ συναριθμουμένην = μονουμένην, o nel linguaggio del Filebo, χωρὶς o ἄμικτον οὖσαν).» Ancora più eleggibile di ogni cosa crediamo che sia la felicità, non contata con altro: se contata, è chiaro, ch'è più eleggibile col minimo dei beni. » (Aristotele, diversamente dagli Stoici, ritiene la felicità umana affetta dalla buona e cattiva fortuna, e di conseguenza, variabile in quantità. Quando, quindi, in conseguenza dei rabbuffi della fortuna, essa è al suo *minimum* o, a qualsisia grado lontana dal suo *maximum*, essa è, s'intende, suscettibile di aumento, se la fortuna torni a favorire). Αἱρετόν, l'abbiamo visto, entra nella definizione sì del finale e sì del sufficiente: ma ha altresì un distinto significato tecnico, che può essere facilmenie trascurato. Nel suo senso distintivo esprime ciò che è relativamente, anzichè ciò che è assolutamente, buono: ciò che è indispensabile nel momento, nella circostanza, o alla persona, anzichè ciò che è desiderabile in astratto. Nel seguente luogo è opposto ai τὰ ἐκ περιουσίας: τὰ ἐκ περιουσίας τῶν ἀναγκαίων βελτίω, ἐνίοτε δὲ καὶ αἱρετώτερα... ἐνίοτε δὲ τὰ βελτίω οὐχὶ καὶ αἱρετώτερα. τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν βέλτιον τοῦ χρηματίζεσθαι, ἀλλ' οὐχ αἱρετώτερον τῷ ἐνδεεῖ τῶν ἀναγκαίων. τὸ δ' ἐκ περιουσίας ἔστιν ὅταν ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων ἄλλα τινὰ προσπαρασκευάζηται τῶν καλῶν. σχεδὸν δὲ ἴσως αἱρετώτερον τὸ ἀναγκαῖόν ἐστι, βέλτιον δὲ τὸ ἐκ περιουσίας. Arist. *Top.* 3, 2: « Le cose superflue son migliori delle necessarie, e talora più eleggibili... talora però le cose migliori non sono altresì le più eleggibili, giacchè il filosofare è meglio del far denaro, ma non è più eleggibile a chi manca del necessario. Il superfluo si può dare che, quando il necessario ci sia, ammannisca ogni altra cosa bella. Forse, in genere, il necessario è eleggibile di più, ma il superfluo è migliore ». Noi però non dobbiamo supporre, che l'αἱρετόν significhi sempre beni materiali; giac-

chè nel prossimo luogo τὰ αἱρετά, impliciti in αἱρεῖσθαι, sono opposti agli ἁπλῶς ἀγαθά, cioè alla prosperità materiale: ὁ ἄδικος περὶ τὰ ἀγαθὰ ἔσται, οὐ πάντα, ἀλλὰ περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία· ἅ ἐστι μὲν ἁπλῶς ἀεὶ ἀγαθά, τινὶ δὲ οὐκ ἀεί · οἱ δὲ ἄνθρωποι ταῦτα εὔχονται καὶ διώκουσιν. δεῖ δ' οὔ, ἀλλ' εὔχεσθαι μὲν τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς ἀγαθὰ εἶναι, αἱρεῖσθαι δὲ τὰ αὐτοῖς ἀγαθά. *Eth. Nic.* 5, 1: « L'ingiusto s'aggirerà circa i beni, non tutti, ma circa quanti ha luogo fortuna e sfortuna; i quali sono sempre beni assolutamente, ma non sempre relativamente. Gli uomini però questi implorano e a questi van dietro, ma non dovrebbero; bensì implorare, che i beni in assoluto sieno beni anche a essi, e intanto eleggersi quelli che son beni a essi ».

[31] Il Badham ha corretto μῶν μὴ δέοι' ἄν τι; escludendo le congetture di alcuni eruditi che proponevano di leggere ὄναρ in luogo di ὁρᾶν, e affermando che il τι in questo caso è contrario all'uso greco. Quell'esclusione io l'ammetto, ma quest'affermazione avrebbe bisogno di prova. Il Poste accetta l'emendazione del Badham. Io me ne sto alla mia nota (16).

[32] Bene il Badham: συμμιχθεὶς h. e. διὰ τὸ συμμιχθῆναι. Tale uso del participio è assai frequente in Platone.

[33] « Una scelta errata può essere riguardata come involontaria, quando proviene dalla cecità (ἄγνοια) d'un depravato volere (πονηρία) o dalla violenza (ἀνάγκη) di passioni che sopraffanno il sindacato della ragione (ἀκρασία). L'applicazione della parola ἀκούσιον *involontario*, a questa classe di azioni è una peculiarità di Platone. » Poste a q. l.

[34] (22 B) « Aristotele allude a questo argomento nei seguenti termini: πᾶν γὰρ μεθ' ἑτέρου ἀγαθοῦ αἱρετώτερον ἢ μονούμενον. τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν· αἱρετώτερον γὰρ εἶναι μετὰ φρονήσεως τὸν ἡδὺν βίον ἢ χωρίς· εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν, οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτῷ τἀγαθὸν αἱρετώτερον γίνεσθαι. *Eth. Nic.* 10, 2. ' Giacchè ogni cosa è più eleggibile accompagnata da altro bene, che isolata. Con questo discorso appunto Platone sostiene, che non sia piacere il bene, ritenendo che sia la vita piacevole più eleggibile se accompagnata d'intelligenza, che a parte; quindi, se il misto è migliore,

non sarebbe il piacere il bene, giacchè il bene è eleggibile senza che nulla gli si aggiunga'. Si può osservare che la proposizione: οὐδενὸς προστεθέντος αὐτῷ τἀγαθὸν αἱρετώτερον γίνεσθαι non si trova nel Filebo, e non appartiene neanche alla direzione di pensiero, secondo la quale l'argomento procede. Giacchè il preconcetto che forma il termine medio del ragionamento con cui Socrate prova che non sia piacere il bene, è αἱρετόν: τέλεον, era preparato per quest' uso, ma non fu usato nel fatto. La proposizione allegata da Aristotele non avrebbe potuto essere una premessa, se non nel caso che il termine medio fosse stato τέλεον. Ma però forse è implicito nel cap. 37, dove l'argomento è riepilogato » (Appunto così) Poste a q. l.

[85] πω. Il Badham si domanda, come Socrate possa dire, ch'egli ancora non pretende il primo premio per la mente, quando non lo pretende più neanche nel seguito; e risponde: « Forse della riserva si può dar ragione per la menzione del θεῖος νοῦς, la cui relazione colla mente umana è trattata più innanzi. » Qui davvero il νοῦς, per cui si dice che non si aspira ancora al primo premio, è l' ἀληθινὸς καὶ θεῖος, e non c'entra la relazione della mente umana colla divina, qualunque per Platone essa sia; ma, a questa mente vera e divina è attribuita in realtà più innanzi il primo premio, in quanto causa; ch'è un suo carattere, che Platone comincia a mettere avanti in questo luogo.

[86] Quali siano le stesse, è spiegato più innanzi. A principio del dialogo, 14 C. s. si era discorso della unità e moltiplicità reale, della moltiplicità, cioè, che si ritrova in ogni individuo reale, e della unità e moltiplicità ideale, della moltiplicità, cioè, che si ritrova in ogni unità ideale, ch'è quella delle specie nel genere, specie che bisogna enumerare, prima di gittarsi ἐπ' ἀπείρου φύσιν 18 A, agli ἄπειρα εὐθύς, 19 A. Ora, usa di questa seconda nella ripartizione dell' ente, genere il più ampio che si possa pensare, in quattro o cinque specie. Si osservi, che più addietro ha accennato bensì all' ἄπειρον, ma non al πέρας, almeno con questo nome.

[87] Aristotele, *Phys. Ausc.* I, 2, scrive: ὁμοίως δὲ ζητοῦσι καὶ οἱ τὰ ὄντα ζητοῦντες πόσα. ἐξ ὧν γὰρ τὰ ὄντα ἐστὶ ζητοῦσι πρῶτον, ταῦτα πότερον ἓν ἢ πολλά, καὶ εἰ

πεπερασμένα ἢ ἄπειρα. ὥστε τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ στοιχεῖον ζητοῦσι πότερον ἓν ἢ πολλά. « È simile ricerca quella di coloro i quali cercano quanti gli enti sono; giacchè cercano i primi da cui gli enti sono, se e' siano uno o molti, e se molti, se finiti o infiniti, sicchè cercano se il principio e l'elemento sia uno o molti ». Qui non si può dire, che Platone faccia una ricerca; afferma una ripartizione degli enti; l' unità e la moltiplicità l'ha riconosciuta nell'unità reale e nell' ideale; e in ciascuno in senso diverso, l' ἕν, i πολλά, gli ἄπειρα. Ora chiama πέρας l' ἕν, ἄπειρον gli ἄπειρα, ma questi due principii dell' essere non gli bastano, e vi aggiunge τὸ συμμισγόμενον ἐξ ἀμφοῖν, e l' αἴτιον; dubita se vi si debba aggiungere un πέμπτον γένος, ma tutta questa ripartizione non ha, com'egli stesso confessa, 23 C, una base, come noi diremmo, scientifica, non è fatta a norma di scienza, per una logica deduzione o induzione qualsia. Della divisione stessa ragiono nel proemio. Il Badham e il Poste mantengono la volgata τούτων δὴ τ. ε. senza neanche una osservazione; e in vero, al contrario di quello che mi parve già prima nella n. (20), non è impossibile. Si tradurrebbe: « di queste specie — cioè delle tre dette innanzi, le sieno due ».

[38] Non male congettura il Poste: « La prontezza con cui Protarco propone di aggiungere alla lista dei principii un agente di decomposizione, può essere attribuita alla sua familiarità col problema di Empedocle, in cui tutti i fenomeni sono spiegati con due forze antagoniste, l' amore, causa di unione, l' odio, causa di separazione: καὶ ταῦτ'ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, ἄλλοτε δ'αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει. (v. 66-68 Stein). Socrate la rigetta come non necessaria, perchè la causa (αἰτία) di cui discorre, non è un principio elementare cieco, ma una intelligente, artistica natura, e possiede quindi i due poteri, quello di separazione, non meno di quello di combinazione. Nel Timeo la causazione, αἰτία, è ascritta soltanto ad agenti razionali.

[39] Platone distingue dalle quattro le tre specie, poichè la quarta, la causa, gli par diversa dalle tre in ciò ch' ella è essenzialmente una e non ha moltiplicità in sè, dove l' infinito, il fine, il misto sono ciascuno ἓν καὶ πολλά.

[40] È commento troppo sottile quello del Badham che qui πολλὰ non vale nè *molti*, nè in *molti*, ma *esistenti come molti* nella lor divisione e dispersione. Πολλὰ vale qui *in molti*, ch' è poi tutt'uno con *esistenti come molti*.

[41] Che è l'avente fine? Il fine o il misto? Il Poste a q. l. crede questo secondo, ma non senza dubitarne. Cita 16 C, dove πέρας ἐχόντων vale a parer suo τὰ μικτά: ma erra, perchè quivi τὰ μικτὰ sono τὰ πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἔχοντα. Τὰ δύο, che qui si assumono, non posson essere se non l'ἄπειρον e il πέρας: ma perchè dice πέρας ἔχον, anzichè soltanto πέρας? Perchè gli occorre alla mente in qual modo il πέρας debba applicarsi a un concetto, quando si consideri, come qui, distinto dalle cause e rispetto all'ἄπειρον.

[42] Il greco ha tre parole, che paiono usate promiscuamente: πέρας, τέλος, τελευτή: *fine*, *termine*, *terminazione* mi son parse le tre italiane più adatte a tradurle; ma nelle tre greche v'ha altresì un bisticcio, e questo nelle italiane manca.

[43] M'è parso poter risparmiare l'aggiunta della mia prima traduzione; quantunque non abbia dubbio che il senso del luogo sia appunto quello spiegato da me nella n. (23); e σφόδρα ed ἠρέμα andrebbero meglio tradotti *intento* e *rimesso*.

[44] Davvero retrocede anche; si dovrebbe, quindi, dire: « cammina »; ma la parola scelta è più vicina alla greca.

[45] Il Badham ha una osservazione acuta, che in parte contradirebbe la mia nota (23): « La differenza tra μᾶλλον καὶ ἧττον e σφόδρα καὶ ἠρέμα non è quella che lo Stallbaum esprime nella sua parafrasi: è un indefinito non solo estensivamente quanto a quantità, ma intensivamente quanto a qualità; giacchè l'esempio scelto (di caldo e freddo) appartiene propriamente all'ultima. Oltrechè, se quantità si fosse dovuta intendere, egli l'avrebbe espressa con πλέον καὶ ἔλαττον. Intensità di grado è significata in amendue gli esempii, ma la distinzione è additata dallo scrittore stesso, quando all'uno aggiunge τοῖς γένεσιν, all'altro ταῖς πράξεσιν. Nel primo caso la qualità è considerata come *stato;* nel secondo come un *immediato effetto*. Τὸ ποσόν è limite nel primo: τὸ μέτριον nel secondo ». Il vero è piuttosto il contra-

rio: le due gradazioni crescenti e decrescenti di continuo, l' una espressa τὸ θερμότερον καὶ ψυχρότερον, l' altra τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα hanno questo di comune, che ἀφανίζουσι τὸ ποσόν. Sono, quindi, interi, come due serie quantitative interminate (all'infinito), che impediscono, dove appaiono, che una quantità determinata di caldo o di freddo si annidi. La diversità dall' una all' altra nell' enumerazione che ne ha fatta, è questa, che la seconda è concepita in termini più generali della prima, perchè anche nel θερμότερον καὶ ψυχρότερον v'è uno σφόδρα καὶ ἠρέμα. Πλέον καὶ ἔλαττον è locuzione promiscua con μᾶλλον καὶ ἧττον: si sarebbe potuto adoperare la prima del θερμότερον καὶ ψυχρότερον, come la seconda dello σφόδρα καὶ ἠρέμα. Sono due γένη, come due πράξεις, così il θερμότερον, come lo σφόδρα καὶ ἠρέμα, secondo si riguardano, col primo vocabolo in sè, col secondo nella realtà. Platone, senza quella precisa distinzione di estensione e d' intensione, che lo Stallbaum ha supposto, ed io giovanissimo ho accettato da lui, s' è contentato di osservare il fenomeno del continuo crescere e decrescere quantitativo delle qualità, che a lui è parso senza confini in su e in giù; e perciò l'ha creduto carattere principale nella natura, e l' ha chiamato interminatezza, illimitazione, infinità.

[48] Col dargli, come annota il Badham, un nome generico.

(25 D) 'Non *finiti genus*' come dice lo Stallbaum (falsa interpretazione, che ha avuto per effetto una falsa intelligenza di tutto il passaggio), ma l' intera *stirpe* o *famiglia*, τὰ δεχόμενα τὸ πέρας. » Badham.

« Si può chiedere (a 25 D): non s'era fatta una sufficiente συναγωγή più su: οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα κ. τ. ἑ. (25 A): (E le cose che non ammettono etc.)? o se no, la definizione che segue, val meglio della precedente? Ma questo non è il senso di Platone. La deficienza che lamenta, è che non è stata fatta una enumerazione delle *cose che contengono* il πέρας. Giacchè, mentre noi abbiamo πέρας corrispondente ad ἄπειρον e ἴσον e διπλάσιον corrispondente a μᾶλλον καὶ ἧττον, σφόδρα καὶ ἠρέμα e simili, non abbiamo nulla che risponda a ὑγρότερον καὶ ξηρότερον e gli altri esempii. Questo è supplito da Socrate nel passo che principia ἆρ' οὐκ ἐν μὲν νόσοις. » Badham.

Finiforme (25 D) parola inventata da me sul modello di tante altre, a cominciare da *uniforme*.

Me ne sto (25 D) colla mia nota (24). Il Badham vorrebbe leggere ταὐτὸν δράσασι. Non vedo necessaria la correzione, e credo renda meno spedito il discorso.

[47] « La domanda di Protarco non si riferisce a κἀκείνη, ma ad ἣν οὐ συνηγάγομεν, cioè ἡ τοῦ πέρατος γέννα. Questo Socrate descrive come *qualunque cosa pone un fine alla contradizione negli opposti*. Giacchè ogni indefinito ha due opposti estremi, μᾶλλον καὶ ἧττον, che essendo illimitati e non avendo nessuna proporzione in sè, sarebbero in continua contradizione, se non fossero temperati e armonizzati da *efficacie appartenenti alla classe del πέρας*, che produce questo effetto introducendo in ciascun caso un numero confacente o una norma di proporzione » Badham. E l'osservazione è giusta. L'infinito del più e meno - cioè l'aumentare e crescere senza limite - l'infinita variazione quantitativa della qualità - non è fermata in ciascun momento se non dalla proporzione, che si formi tra l'un grado e l'altro delle variazioni stesse; ma questa proporzione non è dovuta alla variazione stessa, bensì a qualcos'altro fuori di essa, che vi s'introduce, e questo qualcos'altro è il fine.

[48] Leggo coi codici μιγνύς, non μιγνῦσι col Klitsch, ed ἐφ'ἑκάστων, non ἀφ' ἑκάστων con alcuni codici e col Badham.

[49] Τούτων sono τἀναντία διαφόρως ἔχοντα e ἡ γέννα τοῦ πέρατος cioè ἡ φύσις τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, mentre ταὐτὰ ταῦτα tre righi più innanzi sono ἡ γέννα τοῦ πέρατος: sicchè il Badham, a parer mio, non ha in tutto ragione contro lo Stallbaum, ma a metà.

[50] Perchè io abbia tradotto le parole greche μέτρον, ἔμμετρον, σύμμετρον, συμμετρία colle italiane *misura, ammisurato, commisurato, commisura*, l'ho detto nella nota n. (90) a q. l. il Poste ha alcune osservazioni sul concetto di συμμετρία, che sono utili a trascrivere: « Il σύμμετρον è definito dal μέσον nel seguente luogo di Aristotele, in cui la perfezione dei prodotti naturali e artificiali è fatta dipendere dalla debita proporzione (συμμετρία) delle lor cause efficienti e materiali: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ δεῖ συμμετρίας πρὸς ἄλληλα · πάντα γὰρ τὰ γιγνόμενα κατὰ τέχνην ἢ φύσιν λόγῳ τινί ἐστι·

τὸ δὲ θερμὸν λίαν μὲν κρατοῦν ξηραίνει τὰ ὑγρά, πολὺ δὲ ἐλλεῖπον οὐ συνίστησιν· ἀλλὰ δεῖ πρὸς τὸ δημιουργούμενον ἔχειν τὸν τοῦ μέσου λόγον. *De Gen. Anim.* 4.2. 'Però è' bisogna commisura reciprocamente, giacchè la bontà di tutto ciò che si genera per via d'arte o natura, è in qualche proporzione: il caldo, quando domini soverchiamente, prosciuga l'umido, e quando è manchevole di molto, non addensa: ma bisogna abbia la proporzione del mezzo rispetto a ciò su cui opera'. Συμμετρία, come μεσότης, è opposta ad accesso e difetto. Ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει τοσαύτην καὶ τοιαύτην ἔχουσα τὴν κίνησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν ὅση σύμμετρος εἰς ἕκαστον τῶν μορίων, καθ'ὅσον δ'ἂν ἐλλείπῃ ἢ ὑπερβάλλῃ, ἢ χεῖρον ποιεῖ ἢ ἀνάπηρον τὸ γιγνόμενον. ib. 2, 6. 'Il calore esiste fornito di tanto e tal movimento e attualità, quanta è commisurata a ciascuna delle parti, e in quanto manchi o soverchi, o fa peggiore il generato o storpio'. Γίγνεται δ'ἀτέλεια δι' ἔνδειαν τοῦ φυσικοῦ· θερμοῦ καὶ ἀσυμμετρίαν πρὸς τὸ ὑγρὸν τὸ πεπαινόμενον. *Meteor*, 3, 3. 'La imperfezione del frutto succede per il caldo naturale e la discommisura rispetto all'umido da maturare'. Il mezzo morale è sempre determinato da qualche termine dato, con cui il nostro atto e la nostra emozione stanno in relazione: è quindi sempre una commisura o proporzione. Pare perciò, che soprattutto un desiderio di avere un termine distintivo della propria filosofia fosse cagione, che Aristotele preferisse μεσότης alla più concreta e intelligibile συμμετρία nelle sue definizioni della bontà morale e fisica. »

[51] Aventi, cioè, potestà di porre il fine: vedi n. (27).

Il testo volgato è questo: ὕβριν γάρ που καὶ ξύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός, ὦ καλὲ Φίληβε, πέρας οὐδὲν οὔτε ἡδονῶν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ'ἔθετο· καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖν ἔφης αὐτήν, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι λέγω. Non ritornerò su quello che ne ho già discorso nella n. (27), che mi persuade anche ora quasi in tutto. Ma il Badham, introducendo notevoli emendazioni, mi obbliga a ritornarvi su. Per prima egli inserisce σὴ avanti a θεός, e quanto al senso non vi sarebbe molto a ridire; ma, come dell'aggiunta si può fare a meno, è meglio rinunciarvi, poichè i codici non la suffragano. Poi verso l'ultimo del periodo, giovandosi della lezione del Bodlejano e due altri

manoscritti, che hanno ἐχόντων in luogo di ἔχοντ', colloca quest' ἐχόντων avanti a νόμον, anzichè dopo πέρας, dove i codici l'hanno; sicchè si collegherebbe con πάντων. Ora, questa congettura mi pare che manchi non solo di fondamento critico, ma di ragione; perchè dove è aggiunto, non migliora punto il senso, e di dove è tolto, se non si può dire che sarebbe necessario, non si può neanche dire, che non farebbe comodo. Che νόμος e τάξις abbiano ragion di fine, si può intendere anche senza l'ἔχοντ', ma questo lo fa intender più chiaro e con meno durezza. Il Badham infine leggerebbe anch' egli ἀποκναῖσαι φῄς, e interpetra: *and you say that she has enfeebled them* (πάντας), *but I affirm that she has saved them.* Ora, io esito tra ἀποκναῖσαι φῄς e ἀποκνᾶν ἔφης. Il senso di questa seconda lezione, che già preferivo, si può vedere nella n. (27); ma la prima non si può dire che sia incapace di difesa. Come di Filebo Socrate dice φῄς, così di sè dice λέγω: ora, quanto a sè, egli dice ciò la prima volta ora, e può supporre, che anche Filebo, per contradizione, dica o deva dire il contrario. A ogni modo non bisogna sottintendere πάντας, ma τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς πλησμονάς. Il senso è che il limitare i piaceri e la sazietà non ne scema il godimento, ma lo salva: il che è vero.

[52] Il Badham si fa questa obbiezione: come mai Platone può dire che il fine non ha molti generi, se contiene ogni « relazione di numero e misura » e se i suoi casi si son detti innumerevoli, μυρία? Vorrebbe credere che un ἧττον o qualche altra negativa addizionale sia stata saltata. Pure, come questa ultima congettura è campata in aria, noi siamo forzati a procurare d'intendere, come Platone dica ciò che al Badham pare strano che dica. Il fine, egli afferma, è così chiaramente uno di sua natura, che non fa punto difficoltà l'ammettere, che esso sia. In ciò si contrappone a infinito. Questo si può dire infinito o infiniti, ἄπειρον o ἄπειρα, ma non si può dire πέρας o πέρατα. Come può essere, che il πέρας sia ἓν φύσει, e i casi in cui opera sieno μυρία? Può essere perchè in questi casi innumerevoli il πέρας opera sempre a un modo e collo stesso effetto. L'infinito ha molti generi, perchè il più e meno delle qualità in cui consiste, si ripartisce secondo le nature di quelle, che sono molte e

diverse — caldo e freddo, umido e asciutto, assai e poco, ecc. —; il fine non ha molti generi, perchè questi non sono altro che le differenze delle proporzioni, ed esso stesso è proporzione. Ritrovare l'unità dell'infinito, ch'è il più e il meno, è difficile; ritrovare quella del fine è facile.

[53] ἓν τοῦτο... τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν. Che relazione, quello che si dice qui, abbia col Tim. 48E. 50 C., lo chiarirò nel proemio; mi basta per ora osservare, che la dottrina, come par credere il Poste, non è la stessa.

γένεσιν εἰς οὐσίαν. *Essenza* va intesa come astratto di essere senz'altro, al modo stesso di οὐσία. E γένεσις εἰς οὐσίαν è tutt'uno con εἰς οὐσίαν γεγενημένην, come è detto più innanzi. E l'οὐσία γεγενημένη è il medesimo che l'ἔκγονον ἅπαν.

[54] La γένεσις è fatta dalla combinazione del πέρας coll'ἄπειρον, ch'è costituita o accompagnata dalle proporzioni, cui il πέρας soggetta l'ἄπειρον nell'investirlo.

[55] Assento al Badham, che legge qui con alcuni codici λέγομεν, non λέγωμεν: ma leggo anche λέγομεν γὰρ οὖν nella risposta, non com'egli fa ἕτερον γὰρ οὖν, che pure alcuni codici hanno.

(27 D) Non ostante tutto quello che ho scritto nella n. (30) a difesa della lezione dei codici μικτὸς ἐκεῖνος, mi persuado, che si debba scrivere μικτὸν ἐκεῖνο; e per questa ragione semplicissima, che la conclusione è: ὀρθῶς ὁ νικηφόρος οὗτος βίος μέρος ἐκείνου γίγνοιτ'ἂν i. e. μέρος τοῦ τρίτου γένους; sicchè nelle precedenti parole si deve pur dare una ragione di ciò, del perchè, cioè, questo succede; e il perchè non può essere che la natura del terzo genere.

[56] Προφήτης è qui il sacerdote che dice prima la preghiera che altri ripetono, perchè non sbaglino nè le parole, nè il motivo. Il rivale, intorno a cui Protarco non vuole sbagliare, è l'intelletto, la cognizione, la mente, il bene propugnato da Socrate, l'Iddio di lui.

[57] Queste son di certo le parole di un filosofo poeta; ma non sappiamo di chi. Lo Stallbaum riferisce la sentenza ad Anassagora, quantunque affermi, che Platone non si accordi in tutto con lui, e a Filolao, « *qui rerum universitati praefecit* τὸ αἴτιον ». Molti hanno fatto uso di questo luogo, le cui citazioni si possono vedere nel commento dello stesso Stallbaum a q. l.

[58] Οὐδὲν τῶν αὐτῶν. Lo Stallbaum spiega la volgata, dicendo che questa negativa si riferisce alla prima delle due alternative di Socrate: ch'è ancora miglior partito, che leggere οὐδὲν τῶν ἀλόγων col Paley o sospettare qui col Badham una corruttela insanabile: nè è necessario con quello leggere, malgrado i codici ἔλεγες per λέγεις. Gli pare empio persino aver supposto, che si possa dare al caso il regno del mondo, come Democrito faceva.

(29 A) δεινὸς è l'uomo terribile per la sua abilità nel ragionare sofistico. *Un homme habile*, il Cousin; *able disputant*, il Paley; *vielgewandter Mann* il Müller; ecc. Noi diciamo terribile, come il greco, di un uomo siffatto.

(29 A poco più in là) Qui il Müller, p. 765, ha questa nota: « Terra! terra! grida chi è sbattuto dalla tempesta e vede a un tratto terra, onde ha speranza di salvezza ». Ma poichè in Tedesco dice *Land* chi in questo caso vede terra e *Erde* chi parla della terra, il Müller ha dovuto ricorrere a un caso diverso, quello dell'invocare l'*acqua*, quando s'è incalzati dal fuoco, secondo quel verso scherzevole: *Undam, undam, undam, undam, undam, undam, undam! accurrite cives.*

[59] Il Badham erra supponendo, che il soggetto di μεμηχανῆσθαι siano i quattro elementi ed ἐν τούτοις valga nel cielo e nelle sue parti. Soggetto è τὸ αἴτιον, e gli altri elementi sono la materia in cui esso compie l'ufficio suo di causa. Che è la φύσις τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων? Di certo, l'anima; checchè ne dica il Poste, il quale non so come affermi, che dell'anima, si parli soltanto di qui a poco, mentre se n'è parlato dianzi. Nè la locuzione citata val propriamente καλλίστη καὶ τιμιωτάτη φύσις, bensì la natura il cui oggetto è ciò che v'ha di più bello e prezioso.

[60] « *Nam Iuppiter summae rationis imago est.* » Stallbaum. Chiama qui Giove la causa, che è detta dianzi σοφία καὶ νοῦς, qualificazioni, quindi, che appartengono altresì a Giove.

(30 E) Ho accettata la correzione dello Stallbaum, che anche il Badham e il Poste accolgono; pure la volgata continua a parermi non incapace di difesa. Vedi n. (34).

[61] Si osservi οἶμαι - κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν - ὡς δοκεῖ. Socrate si esprime con molta cautela, non vuol dire niente d'assoluto, non si appella che al parer suo.

Però, si distingua tra le due prime riserve e l'ultima. Questa si riferisce soltanto al supposto che le aspettative son pure, cioè la piacevole senza mescolanza di dolore e la dolorosa senza mescolanza di piacere, — che così bisogna intendere ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς —: le prime due a tutta la sentenza, e la seconda κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν tempera la prima, οἶμαι, che non pare abbastanza cauta.

[62] (A 32 E, non a 33 B, dove il numero per errore è stato posto) ἕξις è tutt'uno con διάθεσις, che le è surrogata due righi più in là; e di dove ne sia nato l'uso, è abbastanza chiarito dall'ultimo inciso del periodo: ὅταν οὕτως ἴσχῃ. Il Paley traduce *condition*, il Müller *Stimmung*, il Cousin *manière d'être* etc. Noi possiamo tradurre *abito*, ch'è parola di derivazione consimile della greca, ma dobbiamo insieme ricordarci del senso speculativo, che le davano i nostri antichi scrittori di filosofia.

Il Poste a q. l. osserva: « I Peripatetici differivano in ciò da Platone. Noi leggiamo nell'*Eth. Nic.* 7, 14: εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν. 'Se di uno fosse semplice la natura, sempre gli sarebbe la stessa azione piacevolissima; per il che Iddio gode sempre d'un unico e semplice piacere.' Nella *Metaph.* 11, 7 l'umano piacere è detto essere un riflesso dell'attività divina: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δέ ἐστιν οἵα τε ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν... ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον. 'A siffatto principio, dunque, son sospesi il cielo e la natura. La vita è quale l'ottima per breve tempo a noi... poichè anche piacere è l'atto di questo e per questo il ridestarsi, la sensazione, l'intellezione danno massimo piacere. »

[63] Per λήθης γένεσις è inteso uno stato di dimenticanza che nasce da un precedente stato opposto. A questo egli contrappone quello stato d'inconsapevolezza rispetto a qualsiasi particolare impressione, che precede l'αἴσθησις e di conseguenza la μνήμη. Quest'ultimo è descritto a fine di dare più gran rilievo alla proposizione, ch'egli sta ora per mettere avanti, che il desiderio cioè, essendo dell'opposto di quello che è presente, mentre il corpo è tutto preso di questo, sola la mente può avere

a che fare coll'opposto assente, e ciò mediante la memoria, senza di cui il desiderio è impossibile. In breve Platone distingue l'impressione corporea dalla sensazione; questa si dà, quando quella pervenga all'anima; se non ci perviene, si asconde, bensì, all'anima, ma non si dà dimenticanza, come uno potrebbe essere tratto a supporre dal dirsi in greco λεληθέναι quel rimanere ascosa, e λήθη la dimenticanza. E questa non si dà però per la buona ragione, che dove la sensazione non si sia prodotta per non essere l' impressione penetrata sino all'anima, manca l'oggetto al ricordare; il ricordare non ha luogo, perchè non si saprebbe che ricordare. In questo caso si dà soltanto ἀναισθησία, insensibilità, o forse meglio, mancanza di sensazione, insensazione, o insentitezza, se si potesse dire. Protarco invero non ha chiamata *dimenticanza*, λήθη, questa mancanza di sensazione, come Socrate par di rimproverarnelo; ma ha consentito che si dicesse λεληθέναι all'anima l'impressione ch' essa non sente.

[64] Davvero, non s'è detto, se già non si suppone, come farebbe commodo in altri luoghi del dialogo, che si sia detto prima nella conversazione tra Socrate e Filebo; il qual supposto sarebbe qui tanto più opportuno, che appunto Socrate s'è proposto in questo luogo di ricercare prima che cosa sia desiderio.

[65] Mi attengo alla correzione del Badham: διψῆν που e κενοῦσθαι. I manoscritti inferiori hanno: διψῇ που, i migliori διψῇ γέ που. Si potrebbe interpretare: « col vocabolo *sete* intendiamo noi in ciascun caso qualcosa? », ma male risponderebbe: « E questo è: gli è vuoto o si vuota? », dove il testo che risulta dalle emende del Badham consuona nelle sue parti. Sicchè, molto contro il mio solito, io mi vedo qui lecito di dipartirmi dai codici.

[66] Vedi (n. 43). Il Badham traduce bene: *is in contact.* È un contatto mentale quello di cui parla qui Socrate, il contatto di un sentimento attuale - il *vuoto* - con un sentimento che gli si surroghi - il *pieno*. Così il Badham, come il Poste ed il Paley, assegnano τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι a Socrate, al contrario di quello ch'era parso a me nella prima ediz. (n. 44); e li ho seguiti in questa. Di fatti, pensandoci su, non si convengono a Protarco, il quale Socrate aveva prima avvertito (33 E), che non

si potesse avere memoria di quello di cui non si fosse avuta sensazione, e non dimenticanza di quello di cui non si fosse avuto memoria; una impressione non sentita non bastava a dar ragione del fenomeno della memoria. Invece, (34 A) una sensazione si dice essere ricordata, quando ne resta l'idea, dopo che essa stessa è svanita; e se essa, ch'è un prodotto d'un'azione comune dell'anima e del corpo, è richiamata a mente, come sola può essere da sola quella, si dà caso di *reminiscenza*. Dunque memoria, μνήμη, è propriamente *conservazione* di sensazione, è questa stessa cessata corporalmente, ma persistente mentalmente, è un fatto come passivo dell'anima; invece la reminiscenza, ἀνάμνησις, è ravvivamento di *memoria*, è un fatto attivo dell'anima; però Platone, pur distinguendo i due fatti, dichiara, che la distinzione non è osservata sempre nè da lui nè dagli altri: ταῦτα ξύμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν. Pure tutto ciò non ispiega come poco più innanzi (35 C), cioè nel luogo appunto che commentiamo, Socrate possa dire, che l'anima ἐφάπτεται τῇ μνήμῃ τὴν πλήρωσιν: come può aver memoria o reminiscenza della πλήρωσις, se non l'ha mai sentita? come può affermare, che ἡ ὁρμὴ ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα mostra che l'anima ha μνήμη τῶν τοῖς παθήμασιν ἐναντίων? Se è così, il vincolo, che s'era supposto necessario tra l'αἴσθησις e la μνήμη, è spezzato; e v'ha come una memoria di cosa non sentita anteriormente. In che modo io mi cavassi da questa difficoltà un cinquanta anni fa circa, si può vedere nella nota citata; ma per riuscirvi mi appellavo a dottrine Platoniche, di cui non v'è traccia nel Filebo. Se si crede preferibile interpretare ciascun dialogo a parte e come stante da sè, prima di tentare la sintesi di tutti, si deve dire, che in esso la memoria è detta susseguente alla sensazione, se è considerata rispetto a questa; ma è fatta indipendente da essa, se è collegata col desiderio; giacchè, come questo è sempre dell'opposto, suppone che si ricordi l'opposto, anche non sentito. A ogni modo questa difficoltà vedo sfuggita alla più parte dei commentatori, anzi, solo il Paley annotava a μνήμη, *memory*: « *this is not memory proper (for it has just been said that a man cannot remember what he has never esperimented)*, *but a faculty of the human mind more allied to* ἀνάμνησις, *the*

recalling sensations inherent in the nature of the human race ». Ma questa è una scappatoia; se quello che s'è detto poco più addietro resta vero, il fatto notato qui della natura del desiderio può essere anche meno un'ἀνάμνησις che una μνήμη.

67 Nel greco è chiaro il bisticcio ἁπλῶς διπλοῦν, ma non altrettanto in italiano, quantunque anche in italiano l'opposizione fra semplice e doppio si senta. A Protarco era parso che la semplicità del dolore si dia sempre che il corpo patisca, e l'anima desideri il contrario del patimento di esso. Socrate ha mostrato che questa duplicità si dà solo, quando l'anima disperi di conseguire ciò di cui è in desiderio. La duplicità, quindi, non ha luogo sempre, non si dà senza riserva; ma quando sì, quando no, secondo che l'anima spera o dispera.

(36 D) Quantunque il Badham sia tanto persuaso, che l'ἐκείνου si riferisca al padre naturale di Protarco (che era Callia, quantunque non si sia ben certi, che fosse quello del Protagora così grande amico dei sofisti) da mostrare persino rincrescimento che si possa riferirlo a Filebo, pure io sto col Poste, che crede, solo se riferito a questo, il discorso abbia *point*. Così ha opinato anche il Cousin, che di *point* s'intendeva; ma così non opina il Müller, n. 28, che addirittura vuole che Callia sia quello dei sofisti, e vi aggiunge di suo la qualificazione *gefeierte*. Io persisto nel mio parere esposto nella (n. 45).

68 τό γε ᾧ τὸ ἡδόμενον ἥδεται: « id quo quis gaudet, das Object des sich freuenden Subjectes, das Object der Freude ». Stallbaum a q. l.

Vi può essere una nozione attuale, quantunque possa non corrispondere a un oggetto: e così un senso di piacere attuale, quantunque l'oggetto non ne sia reale. Sicchè non vi sarebbe differenza, quanto a verità e falsità, tra il δοξάζον e l'ἡδόμενον. A meno che non si dica, che il piacere sia di tal natura, che non ammetta qualità di sorta; ma questo non sarebbe vero; giacchè noi parliamo di piaceri grandi e piccoli, buoni e cattivi, e così via via; perchè, dunque, non anche di falsi e veri? Vedi Badham a q. l.

69 (37 C) « Σφόδρα adverbium indicat etiam, graduum varietatem tamquam qualitatem aliquam in dolores ac voluptates convenire ». Stallbaum a q. l. Vuol più precisa-

mente significare, che lor convenga l'eccesso nel poco e nel molto.

70 La lezione volgata è questa: δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν ἐγχωρεῖν. A quest'ultima parola i codici buoni surrogano ἐγχειρεῖν, adottato dal Bekker e approvato dallo Stallbaum, che pure crede *nauci non facienda* la lezione comune. Il Badham invece di καὶ τὸ διαδοξάζειν congettura, καὶ τὸ δὴ δοξάζειν, e lascia ἐγχωρεῖν. Ora, io consento con lui in quanto a ἐγχωρεῖν, che vuol dire *aver luogo* o, come egli dice, *to be capable*, e mi pare più appropriato qui, che ἐγχειρεῖν *tentare*, *provarsi*, *undertake*. Ma non vedo ragione di levar di posto διαδοξάζειν, parola che si trova in Platone questa sol volta, sicchè non s'intenderebbe di chi possa essere se non di lui, e formata come altre sue o da lui usate: p. e. διαλέγεσθαι, διανοεῖσθαι, διανομίζειν (*Politic.* 263, 8) διαισθάνεσθαι (*Rep.* 21, 360, 2), διαλαμβάνεσθαι (41, c). Ma che vuol essa significare? *Res sensibus perceptas dignoscere et coniectando discernere*, dice lo Stallbaum a q. l. A me non pare, e non solo per le ragioni del Müller, p. 766, n. 29, ma perchè qui non si tratta di differenza tra percezioni, e di discriminazioni congetturali, ma bensì di distinzione di verità e falsità tra opinioni o giudizii conseguenti alle sensazioni, le quali insieme colla memoria, che è salvezza di sensazione (34 B), generano l'opinione, dànno, cioè, luogo al giudizio sull'oggetto sentito. Δόξα, quindi, καὶ τὸ διαδοξάζειν, vuol dire, *opinione* e l'*opinar distinguendo, differenziando*

71 Non v'è modo di sostenere la volgata, che a πονηρὰς δόξας aggiunge καὶ χρηστάς. Qui e nel seguito non si parla che di δόξαι πονηραί, e dove qui si dovesse lasciare quella giunta, non si potrebbe cansare di farne col Cornario e con E. Stefano un'altra dopo ψευδεῖς, cioè καὶ ἀληθεῖς, a dispetto di tutti i codici, non avendo autorità la correzione marginale del cod. Par. F, di cui s'è prevalso poi lo Schleiermacher per sostenere questa lezione.

(41 B) Quale opinione o sentenza? Lo Stallbaum: *qua voluptates judicantur non posse falsae existere.* Il Badham osserva, che in questo caso ἕως ἂν κέηται dovrebbe significare: *sinchè continua*, *quamdiu nobis adhuc perstat*; al che non potrebbe Protarco ch'è di opposta opinione, rispondere καλῶς, nè d'altronde è questo

il senso di κεῖσθαι, ch'è come il passivo di θεῖναι e *is a word of unequivocal force, whether applied to a law or a proposition.* Sicchè egli ritiene, che l' opinione, δόγμα, è che i piaceri possono essere falsi e veri, e traduce: *But until this judgment* (of mind) *is approved and established in us both, it is impossible for it to escape* (or *become exempt*) *from examination.* Il Paley preferisce l' interpretazione dello Stallbaum. A me pare in vece indubitata l'altra. Di che in fatti si quistiona tra Socrate e Protarco? Quello sostiene, che vi siano piaceri falsi e veri; il δόγμα, quindi, che bisogna assicurare, perchè resti fermo nell' animo di tutteddue, è il primo; stabilito il quale, resta escluso il secondo. Finchè questo non succeda, è impossibile, che diventi ἀνέλεγκτος, cioè che l'avversario non lo redarguisca, o, per dirla altrimenti, neghi ogni conclusione o affermazione che è fondata sopra di esso.

[72] Il Paley vorrebbe invece di χωρὶς τῆς ψυχῆς leggere ἡ ψυχή: correzione certo comoda, ma questa non è ragione sufficiente per adottarla. Nè lo Stallbaum, nè il Badham, nè il Poste dicono nulla di questo luogo, che pure non è facile. Il Müller, p. 767, n. 32, di certo sbaglia. Che si vuol dire? Che il corpo patisce, ha passioni distinte da quelle dell' anima. Di certo l' anima ne ha anch'essa di distinte da quelle del corpo: ma basta di dire l'una di queste cose per dire anche l'altra. Ora, la prima è detta così: τὸ σῶμα διείληπται δίχα, e questo δίχα si chiarisce o si riconferma con χωρὶς τῆς ψυχῆς.

[73] Di attuale impressione, non di aspettativa, come bene annota il Badham.

[74] συλλογίζου. Συλλογίζεσθαι non ha ancora il significato preciso e tecnico, che acquista in Aristotele.

[75] Il μᾶλλον non è comodo qui, e il Badham ha ragione di dire, che, per quanto si ragioni, qui bisognerebbe il contrario di σφοδροτέρα: ma non ha rimedio, e bisogna contentarsi della difesa dello Stallbaum a q. l.

[76] Il Badham annota: « Questa è forse la più bella di tutte le osservazioni in questa ammirevole discussione sul piacere. Prima si era convenuto che le nozioni, secondo esse accadeva che fossero false o vere, cagionavano una corrispondente differenza nei piaceri e nelle pene dipendenti da esse; ma ora è stato dimostrato, che i

piaceri e le pene, per la lor comparativa distanza nel tempo e per il loro mutuo contrasto, producono false nozioni di sè stessi. » Pure il secondo motivo di falsità non cancella il primo.

77 Dubito che κατάστασις voglia dire *ritorno*, come gli altri interpreti tutti spiegano. Deve voler dire lo stare, il rimanere costituiti nella propria natura. Aristotele usa la parola a spiegazione del piacere. *Rhet.* I, 11: ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον.

78 Il Paley dice bene in nota, che il senso preciso è: *if it should happen, that none of these states exists* etc.; ma non si vede perchè egli abbia adottato questa traduzione: *if such a case of neutrality should occur*, che esigerebbe che si scrivesse γίγνοιτο invece di μὴ γίγνοιτο. Lo Jowett e il Poste traducono, come se alla fine fosse ripetuto εἰ γίγνοιτο.

79 Gli Eraclitei. Vedi *Theaetat.* 179-80; *Sophist.* 249-50, *Cratyl.* 402. Badham a q. l.

80 Il Badham vuol leggere qui γενόμενος invece di λεγόμενος, che ha la volgata; e sarebbe, certo, meglio; ma la volgata non è senza difesa. Del rimanente, nell' Italiano sì l'una che l'altra parola impaccerebbe; sicchè ho fatto, come se nè l'una nè l'altra ci fosse.

81 Antistene e la sua scuola; ma di ciò ho discorso nel Proemio.

(45 B) Se si dovesse dar retta al Badham, qui bisognerebbe tradurre: « *e di quant'altro s'è uso patire per mezzo del corpo, più li preme il bisogno* »; nel qual caso sarebbe meglio leggere πάντων, o bisognerebbe premettere τούτων a τ'ἐνδείᾳ. A me non pare. A μᾶλλον va sottinteso πάσχουσιν, e οἱ ἄνθρωποι a εἰώθασι, nè se ne trae quella incongruità che nota il Badham. Giacchè non si vuol dire che i febbricitanti patiscono con più intensità tutto quello che gli uomini patiscono mediante il corpo (di fatti, molte di queste passioni non le hanno, non fame per es.); bensì, che le passioni che hanno così essi, come in genere gli ammalati, son più vivaci, imperiose, incalzanti in essi che non nei sani.

82 ἦν Λακεδαιμόνιος Χίλων σοφός, ὃς τόδ' ἔλεξε·
μηδὲν ἄγαν· καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά.

E Teognide:

μηδὲν ἄγαν σπεύδειν · πάντων, μέσ'ἄριστα · καὶ οὕτως ἕξεις, Κύρν', ἀρετήν, ἥν τε λαβεῖν χαλεπόν.

[83] Male il Badham *frantic*, e bene lo Stallbaum *infames, malis rumoribus celebratos. Frantic* è già in μέχρι μανίας. È qui opposto il contegno decente e degno dei temperati, dei quali la gente non sparla.

[84] Σύντασιν leggono con alcuni codici il Badham e il Poste. E il primo molto opportunamente: « Συντείνειν *is used a little further on as the effect of pleasure: it is obvious that the figure of speech being derived from the strain upon a chord, is applicable alike to the rackings of pain* (*Renes morbo tentantur acuto*) *or the thrill of pleasure (pertentant gaudia pectus).* »

[85] Il Poste non sa, che malattia si voglia propriamente indicare; è un *tingling*, a parer suo, un interno *throbbing* o irritazione. *Etym. Magn.*: γαργαλίζει · κινεῖ, προτρέπει, ἐρεθίζει. Hesych.: γαργαλίζει· ἐρεθίζει. Gramm. Bekker, *Anecdot.* I, p. 31, γάργαλος· ὁ ἐρεθισμός. Insomma vale in genere un solletico più o meno intenso.

(46 E) La mia nota (59), per lunga che sia, non mi persuade ora del tutto. Dove io mi sia rimutato, si vede senz'altro dalla traduzione. Leggo ora πρὸς τὰς τῶν ἔξω λύπας. Il Badham vorrebbe leggere ἀπορίας in luogo di ἀπορίαις, e tradurrebbe *shifting their sufferings to the opposite place* e in ultimo συγχεῖν ὁμοῦ λύπας ἡδοναῖς παρατιθέντες invece di καὶ ὁμοῦ λύπας ἡδοναῖς παρατιθέναι. Le due correzioni sarebbero buone e, se le due lezioni avessero l'appoggio dei codici, abbandonerei per esse la volgata; ma, poichè non ne hanno nessuno, preferisco questa, che può esser difesa. Nè il Poste, nè il Paley le accettano.

(47 A) Leggo col Buttmann, a cui la correzione si deve, col Badham, collo Stallbaum e col Poste, che lo seguono, ἀπεργαζόμενον, non ἀπεργαζόμενα, come tutti i codici hanno. Pure non sarebbe impossibile difendere la volgata, come lo Stallbaum afferma, e tradurla: « colori di ogni sorta etc. prodotti, producono o cagionano » etc. Così il Badham: *The bodily changes mentioned produce the mental derangement.*

[86] Questa risposta di Protarco è un buon esempio della forzata collocazione di parole e dell'impaccio di elo-

quio, che si riscontrano talora nel presente dialogo: τὰ συμβαίνοντα πρὸς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων εἰς δόξαν διεπέρανας.

[87] Chi legge la mia traduzione del 1846 col commento nella n. (61) e la mia traduzione di ora, vede sin dove io abbia persistito nella mia interpretazione di una volta, e dove io me ne sia allontanato. Non mi par dubbio, che a περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ bisogna sottintendere ἡδονῶν, non già παθημάτων, come il Paley pretende: lo prova il δὲ e il precedente περί γε τῶν ἡδονῶν. Mantengo quindi la volgata e fo punto a ἰέναι. Il sospetto più fondato è quello che nasce dall'αὖ avanti a κενῶται: che qui vi sia una lacuna come vogliono lo Stallbaum e il Badham, cui ha dato occasione una ripetizione di ὁπόταν, può essere; ma forse, pensandoci su un po' meglio, è più ragionevole non supporlo. Il processo logico del discorso è questo, mi pare. Socrate ha prima discorso della mistione di piacere e dolore in solo il corpo; la quale ha detto succeda per la contemperanza d'un piacere o dolore nella superficie del corpo con un dolore o piacere nell'interno di esso. Ora passa alle mistioni, che accadono di piaceri nell'anima; e prima ragiona di quelle, che hanno luogo in casi d'un piacere o dolore dell'anima misto con un piacere o dolore nel corpo; e ricorda che di queste ha già discorso, e detto che si danno quando il corpo è vuoto e l'animo desidera ovvero ha speranza di ripienimento. Ora, il desiderio e la speranza fa piacere e il vuoto del corpo addolora. Questi due casi sono enunciati esplicitamente: il primo ὁπόταν αὖ κενῶται πληρώσεως ἐπιθυμεῖ, il secondo ἐλπίζων μὲν χαίρει, κενούμενος δὲ ἀλγεῖ. Ora, l'inconveniente di quell'avversativo αὖ è, che dovrebbe la proposizione che contrassegna, essere preceduta da un'altra, in cui si esprimesse ciò ch'esso avversa; ma si può egli affermare, che ciò in Platone non succeda mai, e non si possa sottintendere un πληρούμενος μὲν ἥδεται o sim.? Giacchè la serie delle mutazioni è pur questa; prima il pieno, poi il vuoto, poi il desiderio del pieno da capo. Da queste mistioni infine, in cui operano in comune anima e corpo, si passa a quelle dell'anima sola, dopo data l'espressione generale delle prime, che è detta μαρτύριον.

(47 D) Quantunque dalla traduzione parrebbe che io legga γιγνομένη, pure, non crederei di dover sur-

rogare questo presente all' aoristo γενομένη nel testo, come propone nella sua prima edizione lo Stallbaum e, dietro le osservazioni del Graser, *Advers.* p. 73 s., ripudiò nella seconda. Platone usa l'aoristo nel greco, perchè la mistione è un processo, i cui elementi sono anteriori di tempo e di concetto al processo stesso: il che in Italiano s'esprime meglio col presente che con un passato.

(47 E) Le parole τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς τὸ è consentito ormai da tutti, che si devono considerare per interpolate.

88 (*Nel testo questo numero è fuor di posto, s'intenda riferito a p. 47 E.*) È bene qui ricordare la definizione dell'invidia in Senofonte, *Mem.* III, 9, 8: φθόνον δὲ σκοπῶν, ὅ τι εἴη, λύπην μέν τινα ἐξεύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ἀτυχίαις, οὔτε τὴν ἐπ'ἐχθρῶν εὐτυχίαις γιγνομένην, ἀλλὰ μόνους ἔφη φθονεῖν τοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων εὐπραξίαις ἀνιωμένους: « e considerando l'invidia che mai fosse, trovava che la fosse sì un dolore, però non nato nè dalle fortune degli amici, nè dalle sfortune degli inimici, ma solo diceva essere invidiosi quelli che s'attristano dei buoni successi degli amici.

89 (*Anche questo numero è fuori del suo luogo nel testo, e va riferito a p. 48 C*). Πονηρία ἕξεώς τινος, ovvero ἕξεώς τινος ἐπίκλην λεγομένη? Stansi per la prima costruzione lo Stallbaum e il Poste (εἶδός τι πονηρᾶς ἕξεώς τινος). per la seconda il Badham e il Paley. Mi attengo alla prima: l'invidia è l'aspetto malvagio, il lato cattivo di un abito dell'anima, e prende un particolar nome, appunto questo d'invidia, ἐπίκλην λεγομένη. L'invidia è un εἶδος ἕξεώς τινος πονηρόν, che può avere altresì un εἶδος ἀγαθόν.

(48 D) Le parole: λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος son parse spurie al Beck, che le chiude tra parentesi; e così fanno il Badham e il Poste. Lo Stallbaum le mantiene, scorgendovi un gioco che non intendo bene. Io le manterrei, pur confessando, che se mancassero non me n'adonterei. Socrate più sopra ha detto τὸ πάθος, che τὸ γελοῖον ἔχει, essere il contrario di quello λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος: avrebbe qui potuto tralasciare il λεγόμενον. Ora qui dice, che il μηδαμῇ γιγνώσκειν αὐτὸν è il λεγόμενον ἐναντίον a quello del γράμμα delfico che Protarco ha ritrovato e citato. Anche qui avrebbe potuto tralasciare il

λεγόμενον, ma come non l'ha fatto prima, così nol fa ora.

(48 E) La volgata περὶ τὸ τρίτον εἶδος ἐν ταῖς ψυχαῖς τούτων διημαρτήκασι non è intelligibile, ed è certo meglio trasporre il τούτων con Stobeo e tre codici avanti a ἐν ταῖς ψυχαῖς, ma non se ne può essere in tutto soddisfatti. Il Badham propone τὸ τῶν, e il Poste non è lontano dall' assentire, ma preferisce τούτων e intende πολὺ πλεῖστοι τούτων, che, pure ammesso il collocamento talora sforzato delle parole in questo dialogo, mi parrebbe qui troppo. Non sarebbe il meglio τούτῳ (*in ciò sbagliano*)?

[90] (49 A) I beni numerati nelle *Leggi* II, 861 A sono secondo l'opinione volgare quattro: prima la sanità, seconda la bellezza, terza la forza, quarta la ricchezza. Qui Platone dice, che gli uomini s'ingannano rispetto al secondo e al quarto (al primo e al terzo non accenna), e aggiunge l'inganno rispetto alle virtù dell'anima. Pure ci si può anche credere più sani e più forti che non siamo; ma queste due altre illusioni le ricorda più avanti.

[91] Leggo collo Schütz, *Opusc.* 143 seguito dallo Stallbaum, dal Badham e dal Poste, αἰσχρούς in luogo di ἰσχυρούς, giacchè questo farebbe dire, che la forza rende forti, come dice il Paley. Non cancello però καὶ ἐχθρούς, come propone lo Stallbaum dietro alcuni codici di secondo ordine. L'ἄγνοια τῶν ἰσχυρῶν è detta ἐχθρά τε καὶ ἰσχυρά: nè qui si dubita della lezione. Ora, è questa che conferma αἰσχρούς e ἐχθρούς poco avanti. L'ἄγνοια dei forti è detta αἰσχρά, perchè è riprovevole in essi, che ne traggono occasione a malfare, mentre è solo ridicola nei deboli, che non possono produrre nessun effetto temibile.

(49 E) Aristotele deve aver tratto di qui la sua definizione del ridicolo: *De arte poet.* 5, Ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶν μίμησις φαυλοτέρων μέν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον· τὸ γὰρ γελοῖον ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν· οἷον εὐθὺς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ἡδονῆς. « La commedia è imitazione di cose spregevoli anzichè no; non però in ogni sorte di malvagità; ma del brutto il ridicolo è parte. Giacchè il ridicolo è un difetto e una bruttezza non dolorosa nè rovinosa; come ecco, il viso ridicolo è un viso brutto e contorto senza dolore ». A questo passo che il Poste cita, egli stesso

aggiunge, che dalla definizione aristotelica della paura (*Rhet.* II, 5) si trae, che le ultime parole di questa del ridicolo sono aggiunte per distinguerlo dall' oggetto di quella emozione, come altresì lo distinguono da quello della pietà.

[92] Persisto a credere che qui non manchi nulla, quantunque il Badham creda che di certo manca qualcosa. E ho meco il Poste e il Paley.

(50 D) Mi par di preferire qui l'interpretazione del Badham a quella dello Stallbaum. Questi connette λαβόντα δὲ τοῦτο... ἀφεῖναι a πίστεως χάριν, che costruita nella prima parte con ὅτι, sarebbe in questa seconda costruita coll'infinito. Ma a ciò si opporrebbe a ragione, che nella prima parte πίστις avrebbe diverso significato che nella seconda, come osserva il Poste. Meglio dunque il Badham, che ricongiunge δεῖν ad ἀφεῖναι e i due infiniti a ὑπολαμβάνειν, sicchè l'ordine delle parole debba essere: ἆρ' οὐχ ὑπολαμβάνεις δεῖν ἀφεῖναί με μηκέτι κτλ.

[93] Il τόρνος, che ho tradotto *tornio*, è definito da Esichio: ἐργαλεῖον τεκτονικόν, ᾧ τὰ στρογγύλα σχήματα περιγράφεται, 'un arnese da falegname, con cui si descrivono le figure rotonde'. Il κανών, che ho tradotto *regolo*, « est omne id ad quod aliquid dirigitur tamquam ad normam, ideoque in primis significat *funem, regulum, perpendiculum* » Stallbaum, che cita, oltre 56 B, Aeschin. adv. Ctesiph. p. 82, ed. R.: ἐν τῇ τεκτονικῇ, ὅταν εἰδέναι βουλόμεθα τὸ ὀρθὸν καὶ τὸ μή, τὸν κανόνα προσφέρομεν, ᾧ διαγιγνώσκεται. Quanto a γωνίαι, che ho tradotto *squadre*, « nunc videntur esse regulae, ad quas anguli exiguntur ». Platone nomina prima il retto e poi il rotondo, e poi novera gli istrumenti coi quali si fanno oggetti retti e rotondi, ma questi arnesi non li novera nello stesso ordine, bensì in un ordine inverso, prima quello con cui si formano i rotondi, il τόρνος, poi quelli con cui si formano i rettilinei, i κανόνες e le γωνίαι. E questi oggetti rettilinei o rotondi li distingue in ἐπίπεδα e στερεά, piani e solidi.

[94] Tipo è la parola greca, che in italiano vale il medesimo.

(51 D) Se le parole καλὰ καὶ ἡδονὰς si dovessero ritenere, come a me pareva nel 1846 (n. 68) non potrebbero essere supplite altrimenti di come allora io dicevo. Ma davvero è molto probabile che sieno interpolate. Di

fatti, mentre impacciano il testo e sforzano ad ammettere una ellissi non naturale, s' intende come a un lettore o a un copista potessero parere un aiuto comodo per non lasciarsi sfuggire il senso. Sicchè, anzichè ritenerle col Poste e col Paley, le cancello col Badham, che segue in ciò lo Stallbaum.

[95] I codici leggono τὰς τῶν φθόγγων. Si deve leggere τὰς τῶν φωνῶν collo Stallbaum, seguito da tutti? Si potrebbe dubitarne considerando che più addietro, dove di tutti i piaceri immisti è fatto un novero sommario, è detto τὰς (ἡδονὰς) τῶν φθόγγων, e nessuno propone di correggere. Però qui a τὰς non si può sottintendere ἡδονάς, perchè è detto nello stesso periodo, che alle φωναὶ indicate seguono ξύμφυτοι ἡδοναί. Dunque il τὰς dev'essere un pronome ripartitivo, e bisogna che ripartisca cose di genere femminile. Non resta, quindi, che o di supporre che φθογγων sia un genitivo plurale di φθογγή, non di φθόγγος, e quindi vada scritto φθογγῶν, o surrogare φωνῶν. Forse il primo partito, nell'unanime testimonianza dei codici, è migliore del secondo.

[96] È detto nel Timeo, 67, B. che la voce ὁμοία, cioè la non acuta nè grave, sia ὁμαλὴ καὶ λεία, « piana e liscia » e aspra la contraria. Nel *De Aud.* vol. II, p. 800, 15 e 801, 25 ed. Bekker, son chiamate λαμπραὶ le voci alte, φωναί... ὅσαι πόῤῥω διατείνουσι καὶ πάντα πληροῦσι τὸν συνεχῆ τόπον. Il Paley traduce *smooth and distinct*, il Müller *glatt und hell*. Perchè non mantenere la metafora greca, tratta dell'applicazione delle qualità della luce alla voce, il contrario di *muto d'ogni luce*? Ἕν τι καθαρὸν μέλος è, secondo lo Stallbaum, *un canto puro*. L'interpretazione adottata da me è la comune.

[97] Ritorniamo su questo luogo difficile, sul quale mi maraviglio che il Badham non abbia creduto necessario di fermarsi. Rispetto alle parole ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν, rimango nella opinione già esposta nella n. (70). Τοῦτο è il τὸ μὴ συμμεμίχθαι. La struttura di τὸ μὴ συμμεμίχθαι come oggetto, espresso con un infinito, anzichè con un participio, τὸ μὴ συμμεμιχθέν, come sarebbe parso più naturale, può parere strana. Ma non v'è rimedio; il linguaggio greco è più libero del nostro, e della libertà di esso Platone in questo dialogo non solo usa, ma forse qua e là abusa. Αὐταῖς si riferisce di certo a

ὀσμὰς ed ἐκείνοις a' piaceri puri più divini. Il genere dei piaceri degli odori è ἀντίστροφον all'altro dei piaceri dei colori, delle figure e dei suoni; fa, direbbero i Francesi, *pendant*, si contrappone, risponde dall'altra parte.

La difficoltà mossa da me nella n. (71) è sciolta dalle ultime parole della n. precedente. I due generi di piaceri puri sono, s'intende, quello dei colori, delle figure, dei suoni da una parte, e quello degli odori dall'altro. Il primo genere ha per suo carattere l'idealità dell'oggetto, da cui son prodotti quei piaceri; il secondo la non necessaria mescolanza di dolore.

98 Il piacere dell'imparare è puro, cioè senza mistion di dolore, quando non sia preceduto dalla voglia d'imparare, che è dolorosa, poichè ha ragione dal sentimento, che si ha, di non sapere e dal bisogno, che ne nasce, di sapere.

99 Quando non si voglia cancellare τῆς, come proponevo nella nota (73), è necessario accettare l'emendazione proposta dal Badham e accettata dal Poste, cioè mutare γένους in γενεᾶς, come ho preferito ora. Altrove Platone ha detto γέννα.

Per lo appunto rende il γε dopo ἀπείρου, che ricorda l'asserzione di Filebo (cap. XV), che tutto il genere dei piaceri entri nella classe dell'infinito.

100 Leggo collo Stallbaum e col Ven. Σ. αὐτὰς εἶναι. Lo Stallbaum traduce così: « has ponamus ad infinitum illud genus referri oportere, quod nulla graduum mensura observata infinito modo per corpus pariter atque animum agitatur ».

101 Questo *bastevole*, τὸ ἱκανόν, starebbe meglio. pare, dopo εἰλικρινές, giacchè non si vede come si connetta collo σφόδρα, col πολύ, col μέγα: nè gioverebbe col Badham correggere τὸ σφόδρα πολύ τε καὶ μέγα. Pure non si può, contro le testimonianze dei codici, trasferirlo di dove è; sicchè bisognerebbe dire, che *bastevole* qui valga quello che ogni volta par che basti, ma che è di misura mutevole, poichè, secondo cresce il desiderio del piacere, cresce anche la misura di quello che basta a sodisfarlo.

102 Leggo κρᾶσιν, in luogo di κρίσιν, col Badham seguito dal Poste e dal Paley, perchè pare correzione opportuna e probabile. (Per errore è stampato *giudizio* nei due luoghi. Nel primo va surrogato *mescolanza*).

103 Se Aristippo e i suoi, come sostiene il Trendelenburg e con lui il Poste e il Paley, o Eraclito e Protagora, come vuole il Badham, s'è discusso nel Proemio. Bisogna aver loro grado di muovere questa quistione, non perchè così levan di mezzo il piacere, come dice il Paley, ma perchè danno modo di guardarlo da un' altra parte.

(54 B) Alle molte emendazioni allegate nella nota (77) aggiungo quella dell' Hirschig: ἄρ' ἂν ἐπανερωτῴης με, che pare la più probabile al Badham, e dietro lui al Poste, che preferirebbe ἐπανερωτῷς, forma più rara. Ma il Badham stesso, non senza aiuto di codici, vorrebbe ripartire così le domande e risposte tra gl' interlocutori: Πρω. Πρὸς θεῶν ἄρ' ἂν ἐπανερωτᾷς με τοιόνδε τι; λέγ', ὦ Πρώταρχε, μοι, πότερα πλοίων ναυπηγίαν ἕνεκα φῂς γίγνεσθαι μᾶλλον ἢ πλοῖα ἕνεκα ναυπηγίας; καὶ πάνθ'ὁπόσα τοιαῦτ'ἐστί; — Σω. Λέγω τοῦτ'αὐτό, ὦ Πρώταρχε. Io consento col Badham per molte ragioni: prima, l'ἐπανερωτᾷς ha un reggimento; poi, si evita l' incongruità di far designare a Socrate la stessa cosa con τοιόνδε τι e τοῦτ'αὐτό, e infine s'intende bene - il che io non ho inteso punto nella n. (77) - che la facilità della dimanda è quello di cui Protarco si stupisce. Resta quell'ἂν, ma è probabile che sia l'ἄρ' ripetuto malamente, e vada scancellato, come il Badham stesso congettura.

104 (*Nel testo il numero è da riferire a p. 54 E*). Il Badham, coll'asseveranza che gli è abituale, vuole, che ἀποτελουμένων si debba intender di cose e non di persona; e perciò legge, nella risposta prossima di Socrate, τῶν ὅτ', non τῶν ὅτοι. Ma è chiaro che ha torto; basta riguardare la fin della risposta precedente: τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ.

105 Al Poste il testo pare probabilmente corrotto; ma non è. Costoro mostrano di non voler vivere senz' avere fame e sete, ma non è vero che non vivrebbero. Protarco mostra d'intendere l' ironia delle parole di Socrate.

(55 C) Leggo ora κρᾶσιν collo Schleiermacher, invece del κρίσιν, che hanno i codici e che lo Stallbaum difende. Così fanno il Badham, il Poste e dubitativamente il Paley. « Qui » annota il primo « non si tratta della comparazione al presente, ma della mescolanza, per la quale come Socrate ha osservato già (52 E) è necessario di avere ciascuna specie nel suo stato purissimo ».

[108] Avevo nella nota (79) accettato una correzione piaciuta allo Stallbaum e che ha l'attestato del cod. Ven. Σ. Ma questo codice ha poca autorità, pieno, com'esso è, di correzioni congetturali. D'altra parte, non par naturale che a ξύμπασα αὐτῆς segua αὐλητικὴ καὶ κιθαριστική, l'indicazione delle due parti della musica, che si credeva abbracciassero tutta la musica istrumentale, l'arte degli strumenti a corda e a fiato. Ma, d'altra parte, come di questa seconda arte si può dire, che θηρεύει τὸ μέτρον ἑκάστης χορδῆς τῷ στοχάζεσθαι? Ora io non vedo altra uscita, se non quella indicata nella mia traduzione, cioè che le parole καὶ ξύμπασα αὐτῆς καὶ αὐλητική sono intercalate per indicare, che quelle che seguono τὸ μέτρον ἑκάστης χορδῆς τῷ στοχάζεσθαι φερομένης, si riferiscono non meno agli istrumenti a fiato, che a quelli a corda; sicchè corda, nel luogo presente, è usata con qualche generalità degli uni e degli altri, come se dicessimo *nota*. Il qual uso si trova altresì nella *Rep.* III p. 399 D. « Τί δέ; αὐλοποιοὺς ἢ αὐλητὰς παραδέξει εἰς τὴν πόλιν; ἢ οὐ τοῦτο πολυχορδότατον, καὶ αὐτὰ τὰ παναρμόνια αὐλοῦ τυγχάνει ὄντα μίμημα; ». Io ho creduto bene di tralasciare nella traduzione le parole così contrastate καὶ ξύμπασα αὐτῆς αὐλητική, che non si sarebbero potute tradurre senza aggiungervene altre. Invece non mi par grave la difficoltà che il Badham trova in πρῶτον, che si può facilmente difendere quando si guardi alla seguente enumerazione di arti, o in φερομένης, che il Badham stesso vorrebbe, senza necessità mi pare, mutare in φθεγγομένης.

(56 B) Del regolo, κανών, del tornio, τόρνος, si è detto nella n. 93. Il διαβήτης è, a detta del Badham, *the plumb-line* e secondo lo Stallbaum la *libella*, il livello. Bisogna stare allo Scolio di Aristofane, *Ran.* v. 800: διαβήτης· σταφυλή, ὅπερ ἐστὶν ὄνομα παρὰ τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ἐπὶ καθιεμένης μολύβδου τιθέμενον. Ma στάθμη sarebbe, secondo il Badham, *either a long measuring rule or string*, ma non v'è ragione di dipartirsi da Nonio *de Propr. Serm.* p. 9: *regula fabrorum, quam architecti, quum opus probant, rubrica illinunt*: il qual significato gli è dato altresì dello Scol. *ad Iliad.* XV, v. 410: ἔστι δὲ καὶ σχοινίον λεπτὸν ἐρυθρῷ ἢ μέλανι χρώματι κεχρισμένον. Resta il προσαγώγιον, che Suida spiega τὸ τῶν τεκτόνων ὄργανον, ὃ

προσάγοντες εὐθύνουσι τὰ στρεβλὰ ξύλα. Noi non sappiamo come quest'ascia da spianare i legni contorti fosse fatta, nè quindi perchè sia chiamata κεκομψευμένον di preferenza agli altri arnesi. Ma non è questa una ragione per supporre col Badham, che fosse invece un istrumento per misurare gli angoli delle curve.

107 Qui nota bene lo Stallbaum, che l'arte del computare, λογιστική, si riferisce alle mercatanzie, e l'arte del misurare, μετρητική, all'architettura; sicchè occorre nella disposizione delle parole quella figura che si chiama *chiasmo*.

Lo Stefano credeva che qui si avesse a supplire διαφέρει, e certo aveva a ragione a notare che si può sottintenderlo traendolo da διάφορον.

108 Correggo collo Schleiermacher προβεβηκέναι. Qual è, domanda a ragione il Badham, il πρόβλημα qui?

109 Quegli a' quali non riesce in tutto chiara la classificazione delle scienze e arti, tentata in questo capitolo e nel precedente, vogliano ricorrere al Proemio e al Sommario.

110 'Ανευρίσκει, come ha la volgata, o ἀνευρίσκειν, come hanno alcuni codici tra i quali il Bodleiano, ovvero ἀνεύρισκε, come propone lo Schütz, *Opusc.* p. 145. L'infinito, checchè il Badham ne dica, mi pare il meglio. Mi sa di Platonico questo intrecciare a una cosa chiara detta da Protarco un' altra vista da Socrate.

111 Il Paley traduce: *there are different branchs of art in the various departments of knowledge, some more, others less plain and definite.* Tralascio di citare altri traduttori. Che è chiaro? Che un'arte sia più, un'altra men chiara dell'altra. Perchè le arti differiscono in ciò? Il perchè è detto nelle parole: ἐπ'ἄλλοις ἄλλην τέχνην οὖσαν. Dalla diversità degli oggetti deriva la diversità di chiarezza. La qual sentenza è appunto quella che segue da tutta la discussione precedente. *Chiarezza* bisogna intenderla in senso oggettivo. È data dalla qualità dell'oggetto, ed ha luogo nella scienza, se questo è semplice, puro, immateriale etc.

(57 D) δεινοὶ περὶ λόγων ὁλκήν: abili a tirare i discorsi in qua e in là, come appar chiaro dai luoghi del Teeteto, 195 C, e del Cratilo, 435 C. Questi sono gli ἀντιλογικοὶ o ἐριστικοὶ, « *who pull, drag or force arguments to suit their own views*, come annota il Paley.

[112] Qui v'hanno due bisticci, che ho tentato riprodurre assai imperfettamente. Protarco dice di non volere τίθεσθαι ἐναντία, che vale *opinar contro*, *emettere opinione contraria*; ma Socrate gli risponde, ch'egli era per dire τίθεσθαι ἐναντία ὅπλα, ma ha poi *tralasciato* di dir la parola e siccome questa parola è ὅπλα, vuol dire che ha *disertato*: *tralasciare* la parola e *disertare* è detto in greco collo stesso vocabolo, ἀπολιπεῖν.

[113] Il Badham corregge ἐζητοῦμεν in luogo di ζητοῦμεν, che hanno i codici. Ma νῦν δὴ indica sempre un tempo passato da poco? Abbiamo in questo stesso Filebo prova del contrario. Vedi il Badham stesso a pag. 61 B, dove propone di disgiungere νῦν da δὴ e congiunger questa seconda particella colla parola che segue; il che del resto non mi par probabile.

(58 C) Persisto nel parere espresso nella nota (84), cioè che qui vi sia l'anacoluto che spiega lo Stallbaum l. c. Il Badham vorrebbe correggere ὑπάρχειν in ὑπερέχειν, e punteggiare così: τῇ μὲν ἐκείνου ὑπερέχειν τέχνῃ διδοὺς πρὸς χρείαν τοῖς ἀνθρώποις, κρατεῖν δ' ᾗ εἶπον ἐγὼ νῦν πραγματείᾳ. Il che sarebbe per un rispetto commodo; ma non è punto esatto che διδοὺς ὑπάρχειν κρατεῖν è tutt'uno con διδοὺς κρατεῖν: v' ha una sfumatura, che è facile avvertire, e l'uso dell'ὑπάρχειν in questo modo è troppo frequente in Platone per dubitarne qui. D'altra parte, il distinguere le due note in ciò, che l'una ὑπερέχει πρὸς χρείαν τ. ἀ., l' altra κρατεῖ non ci dice in che, par tutt'altro che chiaro o a proposito. Più giù non vedo punto necessario mutare ταύτην εἴπωμεν in ταύτῃ ε., anzi non vedrei modo facile di spiegare il ταύτῃ: nè trovo incomodo o non degno della Platonica *neatness* la ripetizione del ταύτην. In principio invece del periodo pare accettabile la spiegazione che il Badham stesso dà del τῷ avanti a μεγίστη καὶ ἀρίστη καὶ πλεῖστα ὠφελοῦσα ἡμᾶς: vuole che le parole valgano non già *nell'essere la più grande*, ma *in questo titolo la più grande* ecc. Insomma il τῷ non richiederebbe d'esser collimato colla locuzione cui precede, ma questa starebbe da sè a indicare il titolo, la denominazione e la qualificazione accettata dalla disciplina.

[114] Punto è necessario di mutare l'ὅσαι dei codici in ὅσοι. Platone, dopo detto in genere *le più delle arti*, definisce quali: ὅσαι περὶ ταῦτα πεπόνηνται. Cotesta emen-

dazione del Badham bisogna dunque rigettarla, quantunque approvata dal Poste e dal Paley. E non è quindi necessario di mutare ταῦτα in ταύτας, secondo gli stessi propongono; ταῦτα vuol ben dire quello che lo Stallbaum afferma, *ista quae quotidie videmus et conspicimus;* uso Platonico, confermato non solo da 62 A, e da *Phaedon.* 75 E, e da *Phaedr.* 250 A ecc., ma in questo luogo stesso da περὶ τὸν κόσμον τόνδε, e dal contrapposto degli ὄντα ἀεί.

115 Leggo ἡμῶν coi codici, e non ἡμῖν, come proporrebbe il Paley: ma non è necessario o utile tradurlo. Non perchè Platone usa di frequente questo dativo, come di qui a poco, per es., bisogna credere che l'usi sempre.

(59 C) Leggo δευτέρως con alcuni codici, parendomi stiracchiato sottintendere πλοῦς a δεύτερος collo Schleiermacher e collo Stallbaum; e leggo συγγενὲς con tutti i codici, non mi parendo col Badham, che, perchè son designate col plurale τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα, si devano altresì designare col plurale le cose congeneri a esse; queste possono bene comprendersi in un neutro singolare.

(59 D) Il Poste vuole che απηκριβωμένα congiunto con ὀρθῶς abbia forza di un avverbio superlativo, e equivalga a πάνυ o μάλα. Il Paley riproduce in nota le interpretazioni dei traduttori inglesi Poste, Iowett, Taylor. Lo Stallbaum traduce: *quippe accommodata illis diligentissime.* A me pare che ἀπηκριβωμένα non possa voler dire altro, se non quello ch'è detto μετ' ἀκριβείας o ἀκριβέστατα o simili locuzioni in altri luoghi del dialogo; e ὀρθῶς non vada congiunto con ἀπηκριβομένα, ma con κειμενα.

116 Il proverbio propriamente era δὶς καὶ τρὶς τὸ καλόν oppure δὶς καὶ τρὶς καλὸν τὰ καλὰ λέγειν: « *due e tre volte il bello*, ovvero *due e tre volte bello il dire le cose belle* ».

117 Che fa da coppiere agli Dei, *Iliad.* I, 595; o mescola l'oro coll'argento, *ivi.* XVIII, 475.

118 Il Badham propone di leggere: εἰς τἀληθέστατα τμήματα ἑκατέρας ἴδωμεν, invece di εἰ e ἴδοιμεν, come ha la volgata. L' ἴδωμεν sarebbe commodo, se l' οὐκοῦν gli convenisse; ma l'εἰς non s'intenderebbe, nè la risposta, come egli pretende, tornerebbe meglio. Questa approva senz'altro la risposta di Socrate, che la si legga in uno o in altro modo.

(62 B) τοῖς ἄλλοις s'ha a congiungere con οἰκοδομίᾳ, « nelle altre arti », o con κανόσι? Nei due casi come si ha ad intendere ὁμοίως? Io credo, con κανόσι, e che il il meglio sia interpretare col Badham nel modo che ho fatto. Si vede la stessa locuzione in ταὐτὸν καὶ ἀλήθεια, più innanzi.

[119] αὐτὰς μιγνύναι. Lo Stallbaum crede che αὐτὰς vada inteso delle ἡδοναί e delle ἐπιστῆμαι insieme; ma la grammatica non lo permette; secondo essa, di fatti, si riferisce soltanto a ἡδονὰς, la cui menzione sola precede. Ma sinora s'è discorso delle cognizioni e non dei piaceri; sicchè non si può dire, che della mistione dei soli piaceri veri si sia pensato (διενοήθημεν). Perciò s'intende che il Badham vorrebbe mutare ὡς in οἷς, ma fatta questa correzione, non si potrebbe lasciare nel caso attuale le parole che seguono, τὰ τῶν ἀληθῶν μόρια, e ad ἀληθῶν mancherebbe il sostantivo, se dovesse essere ἐπιστημῶν e non ἡδονῶν. Bisogna, dunque, cercare come Platone abbia potuto davvero dire quello che dice qui. Ora, egli ha detto, 61 E, che si sarebbero provate a mescolare le porzioni verissime, τἀληθέστατα τμήματα: se non che questo (62 A s.) rispetto alle cognizioni non gli è riuscito; ora dice qui che neanche rispetto ai piaceri gli era riuscito, ponendo questi alla stessa stregua di quelle. L'aver lasciate entrar nel miscuglio le scienze tutte è a lui una ragione perchè non si possano lasciare i piaceri soltanto. Bisogna instituire rispetto agli uni l'esame particolareggiato che s'è fatto rispetto alle altre.

[120] αὖ τὴν αὐτὴν ἡμῶν... ἑκάστην. Il Badham oppone, che αὖ non si trovi mai collocato così e τὴν avanti ad αὐτὴν ne muti il senso in modo che qui non si addice. Certo α. τ. α. si potrebbe levar via senza danno; a lui basta leggere: αὐτὴν αὖ τιν' ἡμῶν. Nella nota dello Stallbaum, che par esitare egli stesso, si possono vedere altre congetture. A me pare che la più semplice correzione sia e la più ovvia cancellare αὖ τὴν, due monosillabi che sono la ripetizione del bisillabo αυτὴν: scritto questo due volte da un copista, è stato poi il primo dei due diviso in quelle che son parse le sue parti a un secondo copista, a cui la ripetizione dell'αὐτὴν non pareva che avesse ragione, come di fatti non l'aveva.

[121] Certo, non par sano il testo; chè ἡδοναί le quali conturbano διὰ μανικὰς ἡδονὰς non si può dire, o almeno non bene. Lo Stallbaum correggeva διὰ μανικὰς ἐπιθυμίας, la qual correzione non mi sodisfa, perchè qui parrebbe più a proposito l'allegare un effetto che segue, anzichè un fatto che precede il piacere. Pure non v'ha altri che proponga nulla. Io mi contento di variare nella traduzione, senza tentare il testo.

[122] Bene annota il Badham: « Socrate non parla del suo argomento, come compiuto, bensì del soggetto di esso, la combinazione di tutto quello che ammette combinazione, mediante cui la vita dell'uomo ha ad essere governata, come l'universo è governato dall'ordine invisibile ch'è dentro esso. »

[123] 'Εφεστάναι, *star sopra, star addosso,* regge ἐπὶ τοῖς προθύροις e τῆς οἰκήσεως: questa senza preposizione, o piuttosto con quella che ha in sè, quelli colla preposizione espressa. Οἴκησις è il luogo dove uno abita, in cui s' entra per il vestibolo. A me non par necessaria nessuna correzione, e molto meno quella proposta dal Badham.

[124] Ho reso come ho potuto. Il greco ha più d'un bisticcio: κρᾶσις ξυμπεφορημένη - ξυμφορά, e poi ἄκρατος, che riferita a κρᾶσις esprime la negazione di questa, e a ξυμφορά invece l'aggravamento di essa, sicchè non abbia mitigazione di sorta.

(66 A) Oltre la varietà nei codici notata nella nota (91), ve n'ha un'altra; ed è che il Bodlejano con altri scrive χρὴ τοιαῦτα, e la volgata ha τοιαῦτα χρή. Lo Stallbaum, che accetta la prima lezione, interpreta: ὁπόσα ὡς τοιαῦτα, e dice non essere punto necessario aggiungere ὄντα. Il Badham, nella sua introduzione, p. XVI, combatte fieramente per la volgata. Egli crede che a una interpretazione siffatta sia indispensabile l'ὄντα: e innanzi si sarebbe dovuto dire non περὶ μέτρον, ma μέτρον, giacchè περὶ non avrebbe senso; e per ultimo, non gli parrebbe conforme al metodo Platonico, secondo cui il bene non si sopraggiunge a cose che ne manchino, ma è quello da cui le cose buone provengono: oltrechè ᾑρῆσθαι non può valere παρειληφέναι e molto meno εἰληχέναι, e qui si conveniva non un perfetto, ma soltanto ἑλέσθαι. Leggerebbe quindi ηὑρῆσθαι, e sottinderebbe ἐστὶ ad ὁπόσα τοιαῦτα.

Devo confessare che in tutto il suo discorso il Badham mi par men chiaro dell'uso; e poichè egli non dà interpretazione precisa del testo prescelto da lui, non saprei io prendere le sue veci. A me le difficoltà non paiono tante. Πάντα ὁπόσα τοιαῦτα mi par tutt'uno con πάντα τοιαῦτα ὁπόσα. Quali sono le cose comprese nelle ὁπόσα? Quelle, che χρὴ νομίζειν τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι φύσιν. L'uso dell'ᾑρῆσθαι non è qui diverso da quello che sia l'uso di αἱρέομαι in altri luoghi di Platone e in questo stesso. L'obbiezione, che non sono le cose che prendono il bene, l'eterna natura, ma questa che investe le cose, si può scartare, o col fare di ὁπόσα l'oggetto di ᾑρῆσθαι, come vuole il Poste, o col dire, che Platone non intende di un'aggiunta del bene alle cose in un tempo anteriore, come il perfetto parrebbe indicare, ma di una compenetrazione essenziale, propria, ab eterno, si direbbe, dell'eterna natura, del bene, coi caratteri che lo distinguono, dei quali parte si dice, e parte si accenna soltanto in genere. Questo senso ho riprodotto.

[125] Il Badham ha adottato la correzione proposta in secondo luogo da me nella n. (93), senza sapere del resto che fosse mia, giacchè, per la nostra poca reputazione nello studio dei classici, è tanta la diligenza nostra nel ricercare quello che gli altri dicono, quanta è l'oscitanza degli altri nell'informarsi di ciò che diciamo noi. Per fortuna, ora la stima della nostra cultura è diventata migliore che non fosse nel 1846.

[126] Il greco ha ἀποδοῦναι ὥσπερ κεφαλήν, ma il verbo varrebbe propriamente, dice lo Stallbaum, *reddere* o *debitum persolvere*, e sì perchè questo non gli parrebbe appropriato, e perchè dagli esempii raccolti si trae, che non è mai usato, bensì ἐπιθεῖναι, surrogherebbe questa alla parola che si legge nei codici. Questa congettura è dominata dal solito pregiudizio, che noi possiamo raccogliere tutti gli usi di una locuzione greca, e che uno scrittore non avesse libertà di dipartirsi dai più comuni. Del resto, ἀποδοῦναι non è qui fuor di luogo; giacchè il discorso richiedeva una conclusione e le si doveva dare. Non abbiamo locuzione italiana in tutto corrispondente.

[127] Era l'ultima. Giove Salvatore, era, come dice Eschilo, *Eumen.* v. 756, il terzo κραίνων πάντα, o piut-

tosto *Salvatore* era' il terzo dei nomi di Giove e con questo era invocato padrone del mondo. Lo stesso, *Suppl.* v. 27: καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν. La frase si diceva quindi di quelli che davano l' ultimo tocco a qualcosa. Schol. al Charm. 167 A.

[128] Ripensatoci su meglio, preferisco ora ἄπερεις, che gli editori più recenti adottano tutti. Vedi n. (97).

APPENDICE

NOTE

ALLA PRIMA EDIZIONE DELLA TRADUZIONE DEL FILEBO (Napoli, Stamperia dell'Iride, 1847).

NOTE AL FILEBO

(1) Ορα δὴ, Πρώταρχε, τίνα λόγου μέλλεις παρὰ Φιλήβου δέχεσθαι νυνὶ καὶ πρὸς τίνα τὸν παρ' ἡμῖν ἀμφισβητεῖν, ἐὰν μὴ σοὶ κατὰ νοῦν ᾖ λεγόμενος. (P 11 B). — *Or vedi, Protarco, di qual sentenza Filebo stia per farti sostenitore e qual sia la nostra alla quale tu debba, ov' ella non ti vada ad animo, contrastare* (*a*). Le antiche edizioni insieme coi codici leggono πρὸς τίνα τῶν παρ ἡμῖν, dove le moderne invece πρὸς τίνα τὸν παρ' ἡμῖν. Ed il cambiamento del τῶν in τὸν fu conghiettura felice dello Schleiermacher (p. 481), accettata poi nel testo dal Bekker, dal Beck, dal Stallbaum, e dai triumviri turicensi, Baiter, Orelli e Winckelman. L' antica lezione tradussero Ficino (p. 1), Cornario (p. 216), Serrano (p. 11), Dardi Bembo (p. 440) ed Hülsemann (p. 225), e tra tutti la rendè meglio Serrano: la nuova per contrario Schleiermacher (p. 139), Ast (p. 265) e Götz (p. 1): imperò che Kleuker (p. 384) ed i traduttori francesi, Cousin (p. 290) e Schwalbè (p. 440) parrebbe quasi che avessero letto πρὸς τί τοῦ παρ' ἡμῖν λόγου. Noi riteniamo la conghiettura dello Schleiermacher come vera e fondata. Ed invero nell' altra lezione, o s' intende τίνα τῶν παρ' ἡμῖν per il discorso di Socrate, come traduce Serrano, o per amendue i discorsi di Socrate e di Filebo, come fanno Ficino, e forse Cornario, o non si sottintende λόγων a τῶν, ma ἀνθρώπων come fanno Bembo ed Hülsemann. Delle quali interpretazioni nessuna può essere accettata: la prima perchè in essa il plurale τῶν non avrebbe ragione, essendo

---

(*a*) Per maggior chiarezza di queste note, ristampo accanto il testo greco la mia traduzione del 1847.

uno il discorso di Socrate: la seconda pèrchè dalla fine del periodo « *βούλει συγκεφαλαιωσώμεθα ἑκάτερον* » appare che Socrate vuole che Protarco si metta innanzi così la sentenza che dee difendere, come quella cui dee contrastare, e questa interpretazione invece mostrerebbe, che Socrate, dopo invitato Protarco a considerare la sentenza che dee difendere, gli proponesse di scegliere, senza dirgli altrimenti la sua, a qual sentenza egli voglia contrastare: scelta d' altra parte impossibile a Protarco il quale avea avuto ufficio da Filebo di continuare a difendere la propria sentenza di lui. E la terza interpretazione si deve evidentemente riprovare, perchè la quistione era tra Filebo e Socrate, poi continua tra Protarco e Socrate, e nel susseguente dialogo non v'ha, ch'io sappia, nissun sospetto che Protarco avrebbe potuto, ove avesse voluto, quistionare non con Socrate, ma con qualunque altro di quegli che accompagnavano Socrate. E queste ragioni abbiamo voluto dichiarare così per minuto, perchè lo Schleiermacher e lo Stallbaum (seconda edizione, p. 93) che ritengono la congetturale, e ne rendon conto a lor modo, parrebbero supporre che sola la prima dell'interpretazioni annoverate da noi sia possibile nella contraria lezione: il che, oltre all'essere falso per sè, è contro alla testimonianza dei traduttori, dei quâli solo Serrano, come abbiam detto, si attiene a quella prima interpretazione. Leggendo πρὸς τίνα τόν παρ' ἡμῖν ecc., si dee sottintendere λόγον, e tenere che questa espressione più breve equivalga a quest'altra « *καὶ τίς ἐστιν ὁ παρ' ἡμῖν λόγος, πρὸς ὃν μέλλεις ἀμφισβητεῖν* », del qual uso potrai vedere altri esempi nello Stallbaum a questo luogo (seconda ediz. pag. 94) e nel Matthia (Gramm. Gr. §, 265) e negli annotatori da essi allegati. Quanto all' ἡμῖν potrebbesi così intendere che dal lato di Socrate si trovassero altre persone le quali non parlino nel dialogo, al modo stesso che in varie parti (15 C, 16 A, 19 D, 19 C, 67 A, ed altr.) è accennato che se ne trovassero dal lato di Protarco e di Filebo, come ancora che sia qui usato il plurale in iscambio del singolare: il che per il pronome personale, tanto nel greco quanto nel volgar nostro, è usitatissimo. Abbiamo però voluto lasciare la stessa facoltà di duplice interpretazione nella traduzione volgarizzando « *qual sia la nostra* », nel che ci accordiamo col

Cousin e collo Schwalbè: nè ci piace lo Schleiermacher, che tenendo per la prima delle due interpretazioni, traduce risolutamente « *von unserer Seite* », al quale tien dietro il Götz. Bisogna lasciare nella traduzione le stesse ombre, che nell' originale si ritrovano, ove si possa senza danno della chiarezza. La fine del periodo, ἐὰν μή σοι κατὰ νοῦν ᾖ λεγόμενος, è meglio tradotta dal Ficino che dal Cornario, mal volgarizzata dai traduttori Francesi, frantesa da Hülsemann, senza nissun proposito cambiata da Kleuker, e ben resa dal Serrano, dallo Scheiermacher, dall' Ast e dal Götz. L' intero periodo è poi così tradotto da Dardi Bembo « Vedi, o Protarco, quale sermone tu sia per ricevere da Filebo al presente: e contro chi di coloro, che sono appresso di noi, tu sia per contrastare, s' egli non parlasse secondo il tuo parere ». Non v' ha una sola parola che non sia messa in fallo.

(2) Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν τέρψιν κτλ.. *Afferma dunque Filebo, che bene per ogni ragion di animale è il godimento ed il piacere etc.* Aristotele nei Priori (Lib. 1, 40, p. 49 Ed. Bekk.) giustamente osserva che le due proposizioni τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν (esser bene il piacere) e τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀγαθὸν (il piacere essere il bene) non valgono il medesimo. Non però di meno Platone usa non rade volte quella prima espressione in cambio della seconda: come, per mo' d' esempio, fa non pure in questo e in molti altri punti del Filebo (13 B, p. 104, v. 6, 54 D, p. 312, v 8, 55 A, p. 313, v. 10; usa invece πᾶν ἀγαθὸν nello stesso significato, 27 E, p. 181, v. 1), ma sì ancora in altri dialoghi, i cui luoghi (Phaed. 76 D, 77 A, Rep. VI, 506 C, Hipp. mai. 293 E), sono stati raccolti dallo Stallbaum (Phil. 1 ed, p. 1 e 2 ed. p. 94). Il quale uso platonico ha sempre una ragion generale nel non essersi mai Platone legato a una forma così distrettamente scientifica come poi fece Aristotele, ed alcuna volta anche una ragione particolare. E questo ultimo caso si avvera nel presente luogo nel quale malamente sarebbesi usato τὸ ἀγαθὸν esprimente per sè un superlativo, quando per indicare la prevalenza della cognizione e della mente veniva più giù usato un comparativo, ἀμείνω καὶ λῷω. Noi abbiamo tradotto *il bene*, quando quella sola ragion generale assisteva: ma solamente *bene*, quando

per non viziare la forma liberale dello stile platonico, ci è parso meglio di seguire le orme del greco esemplare. Così, a mo' d'esempio, abbiam fatto qui ed a pag. 55 A; abbiamo invece tradotto *il bene* a pag. 54 D, ed altrove. Si tenga fermo non per tanto, che la quistione verte sempre in sul sapere, se il piacere sia il bene, e non già se il piacere sia bene: tuttochè nel risolvere la prima si vada risolvendo ancor la seconda, e nel cap. 32 (tr. p. 85-88) si giunga a disceverare alcuni piaceri, che si potrebbero annoverare per buoni.

(3) *Della terminologia del Filebo.* — In questa nota ed in altre seguenti, che verranno sotto un medesimo titolo, intendiamo dichiarare le ragioni per le quali ci siamo decisi a tradurre in un modo od in un altro certe principali parole del Filebo, nell'intelligenza retta delle quali consiste l' intelligenza di tutto il dialogo: subbietto, per quel che a noi ne paia, di gran rilievo sì per sè medesimo, e sì per le varietà di uso degli altri interpreti e traduttori.

Ἡδονή. È la parola più generale che s' abbiano i Greci per indicare quell'accontentamento che uom prova in seguito di un fatto sensibile o intellettivo, che l'impeto dei sensi o l' attività dell' intelletto, o all' intutto o quasi all' intutto, per maggiore o minore spazio di di tempo, tranquilli e sodisfaccia. L' ἡδονή è però un fatto della parte passiva dell' uomo: anzi è, per così dire, il riverbero, che hanno in essa certe maniere di attività sensitive o intellettive. All' ἡδονή è quindi necessario il sentire, quando questa parola si prenda nel senso largo e latino: dappoichè essa ha luogo sempre nella coscienza, che è la facoltà per la quale l' uomo sente tuttiquanti i fatti che accadono in sè medesimo. E questa dottrina si può riscontrare a parte a parte nell' opere stesse di Platone: e chi ne volesse pruova, può vedere i nostri prolegomeni al Filebo. A ἡδονή non corrisponde però altra parola che quella di *piacere*: la quale indica in italiano questo stesso fatto con questa stessa generalità. Ma in uno scrittore come Platone, il quale non lascia infruttuosa nessuna delle circostanze di un vocabolo la quale giovar possa anco menomamente all' esplicazion rettorica e filosofica del proprio pensiero, non si può senza svantaggio far uso nella lingua in cui si traduce, di un vocabolo di genere diverso da quello che abbia nel greco:

e vedremo più giù, come, stretti dalla esattezza a ritenere in italiano *piacere*, abbiamo dovuto una volta mettere in sua vece *voluttà*: nel qual luogo diremo ancora perchè *voluttà* non ci sia paruta parola più propria nè da adoperare in tutto il rimanente del dialogo. Ha poca importanza poi di vedere qual differenza sia tra χαίρειν, τέρψις ed ἡδονή, essendochè in questo luogo tali parole sono aggiunte solo, perchè indicando esse varie specie particolari di piacere, valgono a mostrare, che l'idea, che nell'ἡδονή si racchiude, è qui presa in tutta la sua universalità, come verrà spiegato più giù nello stesso dialogo. Chi però volesse veder discorso più a lungo di tali differenze, consulti Platone stesso nel Crat. 419 C, D, Amm. alla voce χαρά, e Syd. Phil. pag. 35.

Φρονεῖν, Φρόνησις. In queste parole e in tutte le simili, che derivano da φρήν, si va avverando e diramando una duplicità di significato non dissimigliante al tutto da quella che nel loro etimo si ritruova. Imperò che ἡ φρήν — e più sovente αἱ φρένες — ha due sensi tra di sè molto diversi, osservabili sino in Omero (V. Dammii Lex. Hom. a questa voce Ed. Lond. 1842 p. 967 ed Heyne all'Iliad. 1 v. 103 Ed. Lipsiae 1802 v. 1 p. 21, e var. Lect. et Obs. v. 4 p. 46, ancora all'Iliad. 23. 104), nell'uno dei quali vale la facoltà del comprendere, e nell'altro indica quel tramezzo, il quale fu posto nel torace dagl'Iddii a fine di disgiungere in esso (non altrimenti che si fa nelle case nelle quali la dimora delle donne è separata da quella degli uomini) quella parte nella quale è il cuore, albergo dell'irascibile, da quell'altra nella quale si truova il polmone, abitazione invece del concupiscibile (Plat. Tim. 70 A, V. Henri Martin, Étude sur le Timée, vol. 2, p. 297 n. 139). Questo tramezzo che era detto dai Latini *praecordia* e *septum transversum*, per alcune cagioni che narra Galeno (de locis affectis, lib. V, cap. V, Op. Lut. Paris 1679 p. 488 E, F), fu da Platone in poi chiamato non più φρένες, ma *diaframma:* nome che Platone gli aveva dato solo per designare il suo ufficio di disgiungere, e che ha dopo ritenuto anche presso i fisiologi moderni; tuttochè forse questi non dissimili dagli antichi, i quali variamente opinavano intorno al suo ufficio e postura (Eustath. all'Iliad. 1, v. 103, Ed. Alex. Politi p. 120-121), variamente anch'essi lo diffiniscano e lo pongano. Come-

chessia di ciò, fu opinione quasi costante tra i primi, contradetta, ch' io sappia solo dall' autore (forse Ippocrate) περὶ ἱερῆς νούσου (Hipp. Op. ed Foesius. Gen. 1682 v. 1, p. 309, 51), che il normale od anormale stato del diaframma contribuisse non poco al retto o non retto esercizio delle facoltà intellettive, e quindi avesse grande efficacia nel diritto o non diritto operare (Eustath. 1. c.): onde Aristotele dice che esso fu addimandato φρένες in quanto pare che abbia alcuna parte nel φρονεῖν, non che v' abbia parte davvero, ma essendo vicino a quello che vi partecipa, ha valore di turbare coi propri turbamenti la forza medesima discorsiva e la facoltà del sentire (Arist. De part. anim., lib. III. 10. Op. ed. Bekk. p. 672). Secondo questa opinione il diaframma sarebbe stato chiamato φρὴν per una sua qualunque efficacia sulla mente, o φρὴν nel primo senso. Se non che la φρὴν, intesa così, può aver due obbietti, il conoscibile (v. più giù) e l' agibile.

Πράσσει γὰρ ἔργῳ μὲν σθένος,
Βουλαῖσι δὲ φρήν.

(Pind. Nem. 1. 40. Ed. Heyne. Lond. 1824 v. 1. p. 338).

Giova all' opra la forza
Ai consigli la mente.

(v. lo Scol. a q. l. v. 2 p. 404: Eur. Hypp. v. 605: Theogn. v. 982: φρεσὶν ἐσθλὰ νοῇ). Ora su che immediatamente si esercita questa efficacia dei perturbamenti del diaframma? In quanto la mente si travaglia intorno alla cognizione, od in quanto invece dirige l' azione? Gli è patente la risposta, quando si consideri che questo valor del diaframma si debba esercitare per mezzo di perturbamenti generati nella parte irascibile e concupiscibile dell' animo umano, tra le quali egli sta di mezzo. ad amendue vicino: e però che debba in tanto avere immediata efficacia, in quanto la mente si aggira intorno a queste due parti per operare razionalmente, aiutandosi, secondo l' opinion di Platone (*Rep.* IV. 436 seg.), della prima, e frenando con questa e con sè medesima la seconda: essendo che, come si espresse chiaramente Aristotele (Eth. Nic. II, 5 e 6 p. 1106) con sentenza che si può raccogliere ancor da Platone (l. c.) e della quale, per la natura tradizionale della greca cultura, non man-

can tracce in Omerò, l'irascibile e il concupiscibile sono quasi la materia alla quale si applica la forza discorsiva per generare l'abito della morale virtù o che questa consista nel mezzo, come vuole Aristotele (l. c.) o che altrimenti si abbia a definire (V. Plat. l. c. 442 B. E). Però i derivati di φρονεῖν, φρόνησις hanno due significati alquanto diversi: l'uno meramente speculativo ed intellettivo, l'altro invece pratico: il primo proveniente da φρὴν intesa nel primo modo, l'altro da amendue i significati insieme congiunti e cooperanti. E che φρὴν per *diaframma* abbia parte nel significato pratico di tali derivati, si fa chiaro dalla parola φρενήρης che equivale a φρόνιμος, *savio, prudente*, e propriamente varrebbe *aptus* ταῖς φρεσὶν, *che ha il diaframma bene in ordine*. (V. Her. III. 30 A: III. 25 A: V. 42 A: III. 35 F: IX. 55 F: Suid. Lex. Ed. Kuster vol. 3 p. 632: Hesych. Ed. Ed. Schrevel. Lugd. Bat. p. 959: Dam. Lex. Hom. l. c.). Nè mi si deve obbiettare la voce φρενῖτις, la quale secondo l'autore delle Defin. med. (p. 397, 16) è διανοίας ἔκστασίς, καὶ λήθη τοῦ φρονεῖν, giacchè mi pare, che φρενῖτις venga non già da φρένες per *diaframma*, ma da φρὴν nel primo significato, in cui, secondo dicevamo, è usata ἀσωμάτως καὶ νοητῶς ἐπὶ λογισμοῦ (Eust. l. c.): essendo che da Galeno si ritrae che nella φρενίτιδι οὐκ ἐπὶ συμπαθείᾳ ὁ ἐγκέφαλος πάσχει ἀλλὰ κατ' ἰδιοπάθειάν τε καὶ πρωτοπάθειαν κάμνει (l. c. p. 489 C.); ed è risaputo che secondo la più parte dei Greci filosofi il cervello (ἐγκέφαλος) è il luogo dell' intelletto, o di φρὴν nel primo intendimento (V. Auct. περὶ ἱερῆς νούσου l. c. Plat. *Tim.* 44 D, 70 A, Diog. Laerzio l. 8 c. 1 n. 19 §. 30-31 reca come opinione pitagorica, che φρένες τε καὶ νοῦς si truovino ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ: il falso Plutarco de op. Phil. IV. 5 p. 199, B. ed. Wytt. Lond. T. 4 p. 625 dice il medesimo. Martin *Op. cit.* v. 2 p. 298 cita ancora Gal. de op. Hipp. et Plat. ed. Bas: lib. 5 t. 1 p. 289: lib. 7 p. 318 ed altrove: Stob. *Ecl. phys* I. p. 109. Canter: Jambl. Exhort. ad philos. p. 29 e Theol. arithm. p. 22 V. Cic. De Nat. Deor. II 56). Ed a me basta di avere sposto e fermato questo duplice senso di φρὴν, che è ragione di duplice significazione nei derivati, non facendo punto al mio proposito di esaminare se φρὴν in significato intellettivo sia stata usata dapprima, e poi sia stata detta del diaframma

per la efficacia che dicemmo di esso sulle funzioni intellettive, secondo l' opinion di Aristotele ritenuta tra i moderni, per testimonianza di Stefano, da Gorreo (Thes. L. G. Ed. Lond. 1825 vol. 8 p. 10172) e malamente accusata di poca esattezza grammaticale dallo Stefano stesso (l. c.) e da Foesio (Oecon. Hipp. p. 400) e molto ben dichiarata e difesa da Alessandro Politi nelle note a Eustazio (l. c.): o se invece stimare col Costantino (Lex Gr. Ed. Gen. 1592 p. 873 vol. 2) e col Foesio (l. c.) e col Pape (Handw: der Griech. spr. p. 1234) che φρένες fu chiamato dapprima il diaframma, e poi perchè stimato sede dell' intelletto, fu col nome medesimo chiamata la facoltà del comprendere. A noi la prima opinione pare in vero più probabile: chè troppi pochi ed innominati furono i filosofi che poser l' intelletto nel diaframma, nè tali però da dare senso diverso a una parola. (Plut. de op. Phil. l. c: ad Heyne che *Georg.* II v. 484 e Iliad. I. l. c. afferma che questa fosse l' opinione dei filosofi italici non è da credere senza pruova, nè le parole di Cicerone, Tusc 1. 9, dicono quel ch' egli vuole: ei tira con sè nell' errore Sturz Emped. Agriy. p. 147). E abituati come siamo a credere che una ragione intima si trovi sempre anche nelle varie vicende di una parola, non possiamo acconsentire all' autore (forse Ippocrate) περὶ ἱερῆς νούσου, che scrive; *αἱ δὲ φρένες ἄλλως ὄνομα ἔχουσι τῇ τυχῃ κεκτημένον, καὶ τῷ νόμῳ, τῷ δὲ ὄντι οὔ, οὐδὲ τῇ φύσει. οὐδὲ οἶδα ἔγωγε τίνα δύναμιν ἔχουσιν αἱ φρένες ὥστε φρονέειν τε καὶ νοεῖν.* (Chi volesse avere più larga cognizione intorno a φρὴν, potrebbe riscontrare gli autori citati e raccolti dal Tesoro di Lingua Greca Ed. di Parigi s. v.).

Qui invece ci bisogna determinare in quale dei due significati, se nello speculativo ed intellettivo, o invece nel pratico ed attivo, si debbono intendere φρονεῖν e φρόνησις nel Filebo. I più dei traduttori non mi pare che gli abbiano resi bene: dappoichè non credo si possa approvare *sapere* e *sapientia*, con cui gli traducono Ficino, Serrano e Cornario. Di fatti, se mal non m' appongo, *sapientia* o ha significato troppo pratico, che s' avvicina a *prudentia* (V. Forcellini Lex. a q. v. 3) o per contrario troppo largo, secoudo che lo dichiara Cicerone (Off. I. 43: II. 2: Tusc. 3. 14 e altr.): e nell'un caso e nell' altro corrisponde alla greca parola *σοφία*, la quale raccoglie in

se medesima questa stessa duplicità di senso (Steph. Thes. L. G. Ed. Par. *s. v.*: Aristot. Eth Nich. VI. 7 ed Bekk. v. 2, p. 1141, e Zuing. a q. l. ed Bas 1566). Gli è vero che *sapientia* nel significato di *prudenza* o somigliante (Vico de Antiq. Ital. sap. lib. 1. cap. 2. Op. ed. Ferr. t. 2. p. 43) potrebbesi alcuna volta rendere in greco per φρόνησις (Anecd. gramm. ed. Eichenfeld. Part. 1. Vindob. 1836 p. 94. Incerti artium gramm. p. 123): ma in tale significato appunto non varrebbe quello che vale φρόνησις nel Filebo. Giacchè il quesito, che si propone, è di decidere se all' azione intellettiva che si manifesta nelle cognizioni, od invece alla sensitiva, che si riflette nei piaceri e nei dolori, si debba dare maggiore e più elevata parte nella vita umana. Ora la *prudenza* consisterebbe appunto nel fare, che queste due operazioni procedessero di concerto, secondo la natura mista de l' uomo, e l' una all' altra sottostesse, secondo la natura più o men nobile di ciascuna di loro. E questa contemperanza nella fine del dialogo si dichiara la preferibile: onde cacciarvi la parola di prudenza nel principio tornerebbe ad un medesimo che anticipare la soluzion del quesito, e quasi risolverlo prima che si vegga proposto. Nè credo che gioverebbe punto di obbiettarmi, che *sapientia* potrebbe anche render σοφία in quel significato che le dà Aristotele, come di quinto abito intellettivo (l. c. 3, conservato dai peripatetici; Philop. de facultate animi in Bud. *Comm. L. Graecae* ed. Steph. p. 117): nel quale torna ad una perfetta e vera comprension dei principii (l. c. 7): dappoichè nè quest' uso di σοφία è platonico (Menex. 246 E: Rep. IV 428 B. seg. V. Vico t. 6. p. 129), nè poi *sapientia* in cotesto significato si truova nei latini autori (V. Muret. in Arist. Ethic. Comm. Op. ed. Ruhnk. v. 3 p. 432). E questi stessi fondamenti mi pare di avere contro al *sapere*; essendochè esso era raramente usato per altro che per quella maniera giusta ed assennata di assaporar quasi e regolare la vita, il che non ha nulla a fare col φρονεῖν del Filebo. Ancora peggio traduce il Kleuker con *Klugheit* (pag. 356) e *Besonnenheit* (pag. 356), parole, le quali hanno evidentemente senso troppo pratico, valendo l' una *saviezza* e l' altra *assennatezza*: e malamente aggiunge in nota, che τὸ φρονεῖν indica in universale il retto stato, e la buona efficienza di tutte le facoltà dell' animo, ed

intanto si differenzia da ἐννοεῖν, in quanto questo si riferisce prossimamente alla facoltà di comprendere dell' intelletto, dove quello per lo contrario raccoglie sotto di sè così la intellezione come la operazione: il che, nel caso nostro, secondo a me pare, è appunto il contrario del vero (l. c.). Nè è più da approvare lo Schleiermacher, che tradusse φρονεῖν con *Vernunftigseyn* e φρονησις con *Vernunftigkeit;* le quali parole hanno quello stesso senso pratico, che in italiano *esser ragionevole* e *ragionevolezza:* per modo che egli stesso in sulla fine del dialogo, in cui appare più evidentemente falso questo modo d' intendere, dovè cambiare *Vernunftigkeit* in *Einsicht*, che è facoltà di comprendere. Il medesimo è a dire del Götz (p. 1 e 2), che in tanto si diparte dallo Schleiermacher, in quanto, cambiando più spesso di parola, incorre per avventura in maggior rimprovero. Agli stessi incomodi è soggetta la parola *sagesse* che adoperano i traduttori francesi (Cous. p. 291: Schw. p. 441): nè è bisogno di aggiungere che Dardi Bembo (p. 441) non coglie al segno, traducendo φρονεῖν, con *sapere*, che è poco male, e φρόνησις con *prudenza*, le quali parole, senza nessuna rispondenza tra loro, generano grande oscurità, e l' ultima impedisce affatto che la quistione stessa del Filebo s' intenda.

Quando si volesse trovare la ragione, per la quale, secondo che almeno a me pare, si è così universalmente errato nell' intendimento delle contese parole, si rinverrebbe molto agevolmente in questo che φρονεῖν e φρόνησις furon davvero molto generalmente usate dai Greci per significare *esser prudente* e *prudenza.* E in Platone stesso si trova nel primo delle Leggi (6. 631 C.) fatta una divisione della virtù in δικαιοσύνη (giustizia), σωφροσύνη (temperanza), ἀνδρία (fortezza), φρόνησις (prudenza): nella quale parrebbe che quest' ultima stesse in vece di σοφία, che nella Repubblica (IV. 442 C.) è posta similmente per quarta virtù insieme con quelle tre nominate. E ancora e nel luogo citato e nel terzo delle Leggi (8. 688 B.) questa φρόνησις medesima congiunta con νοῦς e δόξα è ornata del nome di principale tra le virtù. Nè a chi contendesse che le Leggi non sieno di Platone, mancherebbero altronde luoghi delle opere del greco filosofo, nei quali non si può φρόνησις altrimenti

tradurre che per prudenza (Rep. IV. 433 C: Men. 88 B. C. 98 D: Hip. 365 E. ed altr.). Nè mai si trova usata da Senofonte in altro senso (V. Schneid. ind. ad Mem. Ed. Op. Xen. Lips. 1829 v. 4 p. 433), se già non fosse in un luogo che citeremo più giù; anzi nella Ciropedia (lib. II, cap. III 5), come in Isocrate (ad Dem. in princ.) è usata proprio in quel senso particolare nel quale noi ora sogliamo usare *prudenza*. Ed Aristotele poi fermò φρόνησις in questo significato definendola un abito vero ed operativo con ragione intorno a' beni ed a' mali che occorrono agli uomini (trad. di Segni Fir. 1550 p. 294. Arist. Eth. Nich. VI. 5. 8. p. 1141): e la considerò siccome effettrice della virtù morale, in quanto era l' investigatrice del mezzo nel quale tal virtù consisteva (l. c. 13, p. 1144). E con simile senso è rimasta nell' Etica dei Greci filosofi, intesa ora per la virtù intera, ora per una delle virtù, ora per effettrice della virtù; ed aumentando e diminuendo di efficacia, a seconda che aumentava e diminuiva il concetto che la virtù fosse un fatto umano tuttoquanto e riflesso; che nella mente degli scrittori più o men chiara risplendesse l' indole necessaria, imperativa e sovrana della legge morale; ed arrivando perciò al sommo di sua importanza nelle scuole de' nuovi Accademici (V. Hinkel De variis formis doctr. mor. Peripatet. p. 37), fu poi assai di rado adoperata, almeno in modo notevole, nel senso puro e speculativo che prima aveva anche avuto (V. Def. in Plat. op. 411 D: Andr. Rhod. Eth. Nic. Paraphr. lib. VI. 6 ed Cant. 1679 p. 262, e περὶ παθῶν p. 526: Plut. de virt. mor. 2, p. 440 F. ed. Wytt. Lond. t. 2 p. 802: Stob. Floril. III. 47. 49. 51. 55 Jambl. 60 74: Suid. p. 633 v. 3).

E questo senso puro ed intellettivo ora mi corre obbligo di dichiarare. Abbiam già detto, com' esso si travasa in φρόνησις dal suo etimo φρήν; ma non possiamo già affermare risolutamente, che ne sia stato il primitivo. Φρόνησις non è delle parole più antiche del greco linguaggio: non si trova punto in Omero, e dubito molto che φρόνις, ch' egli usa, si abbia a ritenere, come i più fanno, formata da essa per sincope (Etym. magnum ed. Sylburg Lipsiae 1816 p. 726: Damm. Lex. Hom. a q. v. p. 970: Henr. Steph. Thes. L. G. s. v.: l' Etimologico l. c. reca un' altra opinione, egualmente improbabile, che

la farebbe derivare da φρών φρωνός): nè in Esiodo, nè in Teognide, nè in Pindaro, nè in Eschilo si legge: e solo due volte in Sofocle nel Filottete (v. 1058, ed. Brunck) ove vale *deliberazione* o *consiglio*, e nell' Edipo (v. 664) ove *intenzione*. Quando si potesse aver fede a Stobeo, e credere non supposti i frammenti Pitagorici, ch' ei reca, vi si troverebbe già molte volte usato φρόνησις per *prudenza* (Stob. *Floril.* l. c. 74. 75. 76): nè si potrebbe forse arrecare esempio d' autore più antico. Ma in su quei frammenti non si può fare nissun fondamento: e bisogna restringersi a dire, che forse il primo esempio di φρόνησις per *prudenza* è in quel frammento di Democrito allegato dallo stesso Stobeo (l. c. 51): Φρονήσιος ἔργον μέλλουσαν ἀδικίην φυλάξασθαι. *Opera di prudenza si è schivare l' ingiuria imminente.* Se ciò fosse vero, sarebbe anteriore l'uso di φρόνησις per *intelligenza* che già si trova molte volte in Empedocle, e massime in quel verso conservatoci da Sesto Empirico (adv. Math. VIII. 186):

Πάντα γαρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν

Chè tutte cose
Sappi che a mente ed intelletto han parte.

Onde, siccome ci è parso probabile, che φρὴν in senso speculativo abbia preceduto φρὴν nel significato di *diaframma*, così potrebbe parere anco probabile, che φρόνησις abbia prima avuto valore speculativo e poi pratico (Vedi più giù). Ed in senso speculativo va intesa ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ in Euripide (Supp. v. 216): e Senofonte nei Memorabili (I. 4. 17) similmente scrive: Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἄν αὐτῇ ἡδὺ ῇ, οὕτω τίθεσθαι, καὶ μή... τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι. *Ei bisogna stimare che anco l' intelligenza, la quale è nell' universo, secondo che a lei piace, secondo di tutte cose disponga: e non già che... l'animo tuo possa intendere alle faccende di quà, e a quelle di Egitto e di Sicilia, e l' intelligenza divina poi non sia abile di provvedere a tutto.* Quanto è poi a Platone, non ha nes-

sun dubbio ch' egli non abbia inteso φρόνησις in tal modo: nè abbisogna di molto ricercare, essendochè egli medesimo nel Fedone la diffinisce così: Ὅταν (ἡ ψυχή) αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτὴ αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη, ... τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται. (Phaed. 79 D: 66 A.). *Quando poi l' anima consideri sola di per sè è rapita a quello che è puro. e sempiterno, ed immortale, e sempre in un medesimo modo, e siccome ad esso connaturale, sempre con esso si sta, insino a quando perduri ad essere sola di per sè e che le sia lecito, e cessa di errare ed intorno a quegli obbietti s' aggira sempre secondo uno stesso verso, ed in un medesimo modo, conformemente alla loro natura .. questa sua facoltà va chiamata intelligenza.* Nel qual luogo è evidente che φρόνησις vale una facoltà pura di conoscere il vero e l' eterno: ed è opposta da Platone medesimo alla facoltà di sentire, per la quale l' anima non sola di per sè, ma unitamente col corpo conosce gli obbietti naturali (V. l. c.). Però non so quanto bene si sieno avvisati di tradurre anche qui *sapientia* i traduttori latini (Ficino, Serrano, Cornario, Ast): e *sapienza* o *prudenza* l' Erizzo, e *prudenza* il Bembo, e *sagesse* i traduttori francesi, e *vernunftigkeit* Schleiermacher: delle quali parole nessuna indica la facoltà di comprendere l' universale e l' eterno, che φρόνησις secondo Platone si addimanda, e talune valgono appunto il contrario (V. Ritt. Geschichte der Phil 8. 3. Ed. 2. v. 2. p. 294: Tenn. Syst. der Plat. Phil. v. 3 p. 86). Nè a questo luogo del Fedone bisogna credere che punto si opponga un altro del Cratilo: nel quale, secondo quella maniera di etimologie più ingegnose che vere, delle quali ivi si mostra appassionato, assume, che φρόνησις o che valga φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις, o che ὄνησις φορᾶς includa sempre il concetto del φέρεσθαί (Crat. 411 D: da quest' ultima etimologia platonica venne probabilmente quella che si trova nell' Etim. M. p. 726 ed in altri grammatici greci, secondo la quale φρόνησις è ἡ φέρουσα ὄνησιν): giacchè

ivi, secondo si ritrae da quel luogo medesimo (l. c. 6), egli concepisce tal parola, come introdotta nel greco linguaggio dai filosofi Jonici, ai quali le cose parevano περιφέρεσθαι καὶ πάντως φέρεσθαι, *aggirarsi*, cioè, *ed agitarsi per ogni verso:* onde ad essi necessariamente la φρόνησις non poteva essere di altro se non di questo flusso e riflusso che tutto faceva. Ma per Platone non era per avventura così: e poichè v'è alcuna cosa d'immobile e di perenne, questa era appunto l'obbietto della φρόνησις: onde quando si volesse ritenere, che Platone davvero credesse all'etimologia del Cratilo, si avrebbe a dire che φρόνησις si annoverava per lui tra quelle parole, nelle quali va perduta per una qualunque ragione la proprietà di quel significato, che dall'Etimo dovrebbesi in lor derivare. E in questo stesso modo φρόνησις è usata più volte nelle opere di Platone: come a dire Tim. 34 A: 90 B: Soph. 249 C: Prot. 337 C: Legg. V 732 B: ed altr. Nè è da pretermettere, che Aristotele stesso usò φρόνησις in questo medesimo puro significato, e ciò fece nella Topica, ove afferma che πρός τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν non è picciolo istrumento il vedere e l'aver veduto ad un'ora tutte le conseguenze di ciascun supposto (Top., 8 14. p. 158: in questo luogo Barthélemy de Saint Hilaire rende *reflexion*: non male. Log. d'Aristot. Paris. v. 4 p. 328: V. Const. Lexicon p. 873. v. 2; Steph. Thes. L. G. s. v.). Ed anche esempi di autori più recenti, come di Clemente Alessandrino (Protrept. 2. C.), si potrebbero, quantunque rari, trovare.

Nè per φρονεῖν, onde φρόνησις è immediatamente derivata, si avrebbe altro ad aggiugnere, se non ch'esso è parola più antica ed ha già questa duplicità di significato in Omero (V. Damm. Lex. p. 970), e la conserva più tempo. Dappoichè anche quando φρόνησις non era più usitata nel senso puro ed intellettivo, φρονεῖν invece inteso a questo modo era frequente. Μὴ μετέχειν τοῦ φρονεῖν in Aristotele (De part. an. l. c. ed altr.) vale non partecipare dell'intelletto: in Plutarco (Terr. an aquat. anim. sint callid. 4. p. 963 A. Ed. cit. vol. 4 p. 907) ἡ τοῦ φρονεῖν δύναμις è la facoltà dell'intendere (V. Pl. An. Rat. uti 992 D. ed. cit. v. 5 p. 31, dove si congiugne φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι) e τὸ φρονοῦν così in Plutarco

(Sympos. lib. 7. 5. 806 A. Ed. cit. 3 p. 907: Conjug. praec. 138 F. ed. cit. v. 1. p. 540: de S. N. V. 564 A. ed. cit. v. 3 p. 271 ed ivi Wyttenb. v. 7 p. 432), come in Alessandro Afrodisio (L. 2 problem.) ed in altri autori vale la parte intelligente dell' animo. Quanto è poi a Platone, nelle sue opere si riscontra senza dubbio questa stessa duplicità di significato: e si potrebbono avere esempi di φρονεῖν in senso pratico nel Prot. 333 C. bis: Legg. IV. 712 A: Lys. 299 D: Hipp. min. 371 A: Gorg. 489, e altrove; e di φρονεῖν in senso speculativo nel Phaed. 96 A: Tim. 90 C: Alc. 1. 133 C: ed altrove. (V. Ast. Lex. Platon. s. v. Chi volesse più ampia notizia dei varii e bellissimi usi del verbo φρονεῖν potrebbe consultare Steph. Thes L. Gr. p. 10194 ed. di Londra, e gli autori ivi allegati. V. Phryn. Eclog. ed. Lobeck p. 386 ed Amm. a q. v.).

Che poi φρονεῖν (11 C. p. 94 v. 6: D. p. 96 v. 10: 12 D. p. 101 v. 5: 17 E. p. 132 v. 10: 21 A. p. 149 v. 12: 55 A. p. 313 v. 6): φρονοῦντα (12 D. p. 101 v. 5): φρονῶν (61 E. p. 349 v. 7) e φρόνησις (12 A. p. 97 v. 4: 6 bis: 14 E. p. 107 v. 7: 14 B. p. 110 v. 3: 18 E. p. 139. v. 4: 19 B. p. 140 v. 2: 20 B. p. 146 v. 4: 21 B. p. 150 v. 7: 21 D. p. 152 v. 4: 22 A. p. 153 v. 3; 28 A. p. 181 v. 6: 28 D. p. 185 v. 6: 60 A. p. 341 v. 12: 60 C. p. 342 v, 10 bis: 60 E. p. 343 v. 13, e p. 344 v. 1 e 3: 61 C. p. 346 v 6: 61 D. p. 347 v. 3: 63 C. p. 358 v. 6: 65 A p. 364 v. 6: 65 D. p. 366 v. 10: 65 E. p. 367 v. 7: 66 B. p. 369 v. 5) nel Filebo s' abbiano appunto a intendere in questo ultimo significato, non ha nissun dubbio per quelli che vogliono riflettere a queste due ragioni molto patenti. E la prima è la natura stessa della quistione del Filebo, nel quale, secondo dicemmo, si cerca, se il sommo bene dell' uomo nella parte razionale dell' umana natura o nella sensitiva s' abbia a riporre; il che per risolvere più nettamente, si divide prima e si astrae l' una dall' altra (20 E: tr. p. 20 Cap. 10) e separatamente si disaminano e si provano. Or non sarebbe stata possibile un' astrazion cosiffatta, se in una delle parti si fosse inclusa una facoltà mista di quella natura che sono la prudenza, la saviezza, la ragionevolezza, e somiglianti, le quali non all' attività pura della mente appartengono, ma consistono invece nel procurare e gua-

rentire a ciascun uomo od a comunanze di uomini un minor numero di dolori, ed un maggior di piaceri (effetti gli uni e gli altri della sensività dell' umana natura), dirigendosi o non dirigendosi con una norma morale, secondo che si è probi o malvagi nella vita, e autonomi o eteronomi in iscienza. La seconda ragione poi è che il quesito del Filebo è riproposto più volte: e spesso con sola la parola νοῦς (22 C. D. E. p. 154-155: 23 B. p. 157 v. 11: 66 E. p. 371 v. 5 ed altr.) o la parola φρόνησις (20 E. p. 148 v. 10: 60 B. p. 341 v. 12) è riepilogato. Altre volte si trova solamente ἐπιστήμη (13 E. p. 107 v. 12: 52 E. p. 303 v. 8) per lo stesso intento: altrove è congiunto νοῦς ed ἐπιστήμη (55 C. p. 314 v. 7): più sovente φρόνησις e νοῦς (66 B. p. 369 v. 4: 59 D. p. 339 v. 13): in questo luogo che disaminiamo, pienamente s' indica la moltitudine degli effetti dell' attività intellettiva con φρονεῖν, νοεῖν, μεμνῆσθαι, δόξα ὀρθή, ἀληθεῖς λογισμοί: più giù (14 E. p. 107 v. 7) si pongono invece solo φρόνησις, ἐπιστήμη e νοῦς: altrove più innanzi manca φρόνησις, e si trova νοῦς, ἐπιστήμη, σύνεσις e τέχνη (19 D. p. 142 v. 8), parole che tutte sono raccolte in ἐπιστήμη (20 A. p. 143 v. 11) ed in φρόνησις 20 B. p. 146 v. 4). Adunque indicando νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα ὀρθή, ἀληθὴς λογισμός, σύνεσις (V. Ast. Lex. Plat. a q. v.) e τέχνη (V. Platone stesso nella fine del Filebo per intender bene tal voce 55 D. E.) diversi modi dell' attività pura intellettiva, in quanto s' esercita intorno al conoscibile, e non già punto intorno all' agibile, bisogna pure ammettere, che φρόνησις, la quale ora le accompagna, ora lor si sostituisce, indichi anch' essa un grado e modo d' attività intellettiva, il cui oggetto è il conoscibile.

Però bene si avvisarono Hülsemann, che traduce *Verstandesthätigkeit* (l. c.), e Sydenham, che rende φρονεῖν per *to discern* (p. 36) e φρόνησις per *Knowledge or Intellection* (p. 50). Ma in questo non si possono approvare nè l' uno nè l' altro, che cambiano, e non s' attengono sempre alla stessa parola. Ed il primo poco più giù (p. 227) scrive *Vernunftthätigkeit* ed altrove solo *Verstand* (p. 375), ed altrove anche altrimenti: il secondo poi non ha nissuna parola ferma, e poche volte avviene che non cambii. Ora io non so, se tutte queste

parole, che Hülsemann e Sydenham usano senza nessuna distinzione, abbiano uno stesso valore nella lingua tedesca ed inglese; ma so bene, che una parola sola, massime in materia di scienza, non può senza confusione esser resa con tante. Però, a fine di trovare in italiano la parola unica e sola, che renda φρόνησις nel Filebo, mi par necessario d'investigare qual grado d'attività intellettiva φρόνησις voglia significare: il che faremo dopo detta alcuna cosa di νοῦς.

Νοεῖν, νοῦς. — Di νοῦς e νοεῖν molte cose si potrebbono dire: e parte le cose già dette meglio ravvicinare e collegare, parte alcune non anche dette proporre, che varrebbero forse non poco ad illustrare la proprietà e varietà degli usi loro. Sarebbe, per mo' d'esempio, ampio soggetto di esame l'andare fermando il primitivo uso di νοεῖν, e, senza darsi cura di definire se precedano i nomi o i verbi, vedere come da esso si derivano in νοῦς sì il significato che esso ha, e sì certe condizioni (massime quella del dover essere in un' anima), che i più dei filosofi greci le attribuirono, e riscontrare da ultimo le variazioni che il suo significato subì nella greca filosofia da Anassagora insino ad Aristotele. (Aristot. de Anima I. ed. Bekk. p. 403-411. Budeo Comment. L. G. ed. cit. p. 116-118 molto raccolse, ma con poco ordine. Vedi ancora Thes. L. Gr. ed. Paris, Didot, vol. 5 p. 1561). Ma questo per avventura non sarebbe il luogo di così largo ragionamento: e però mi restringerò a chiarir brevemente l'uso platonico di νοῦς, il quale con soli due luoghi delle opere del nostro autore abbastanza si determina e si definisce. Dappoichè in questo stesso Filebo (30 C. p. 191: tr. p. 40) Platone afferma, essere impossibile che il νοῦς non si truovi in un'anima (similmente Tim. 30 B: 37 C.) e nel sesto della Repubblica (508 C.) ne ferma l'oggetto, scrivendo, l'idea del bene essere nel mondo intelligibile πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα quel medesimo, che nel visibile è il sole per rispetto alla vista e alle cose che si veggono; ed aggiunge più giù (E.) il vero essere conosciuto διὰ νοῦν. Onde si ritrae che il νοῦς per Platone è una facoltà dell'animo ordinata a comprendere il vero, che, secondo la platonica filosofia, si converte coll'ente, e, poichè l'uno e l'altro si convertono coll'idee, che sono gli enti veri, e' si può

dire, che la νοῦς sia una facoltà dell'anima ordinata alla congnizione dell'idee. (Rep. VI. 511 D: Phaedr. 247 C: Tim. 29 B. il perenne e fermo torna al medesimo del μετὰ νοῦ καταφανοῦς: Tim. 51 D. ove dalla differenza subbiettiva del νοῦς e della δόξα si argomenta a una differenza obbiettiva tra i νοούμενα e gli αἰσθητά. V. Plut. Plat. qu. 1001 D. Ed. cit. v. 5 p. 76). Quindi le idee vengono denominate nel Sofista (246 B.) νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη, e nel Timeo (31 A. 30 C.) νοητὰ ζῶα: quindi il luogo dell'idee è detto nella Repubblica (VI. 508 C. ed altr. spessissimo) νοητὸς τόπος. E che questo sia vero, si fa ancora più evidente dalle parole con le quali Platone definisce in più luoghi la natura della νόησις, che indica propriamente l'atto del νοῦς. Giacchè di essa appunto dice nel Timeo (52 A.) che, essendovi due generi di obbietti, l'uno sempre identico a sè medesimo, ingenerato, indestruttibile, che nè d'altronde riceve in sè nulla di estraneo, nè a nulla di estraneo si mescola, non visibile, nè per altra parte sensibile, l'altro omonimo invero, e simigliante a questo, ma di ordine inferiore, sensibile, generato, agitato sempre, il quale ora in uno spazio apparisce, e ora quindi sparisce, il primo è conosciuto per mezzo della νοήσεος il secondo per mezzo della δόξης μετ' αἰσθήσεος (V. *Tim.* 28 A: *Rep.* VII 529 B: 532 B: questa stessa facoltà chiama altrove διάνοια, Phaed. 65 E: anche altrimenti; vedi più giù alla voce λογισμός). Onde nel sesto della Repubblica (511 D.) afferma che νόησις indica l'atto più alto e supremo della facoltà conoscitiva dell'uomo (V. Def. in Plat. op. ed. cit. l. c. p. 269).

Noi abbiamo due parole, le quali potrebbero egualmente bene rendere νοῦν, *mente* ed *intelletto*: le quali potersi indifferentemente usare l'una per l'altra afferma quel Benedetto Varchi, del quale pochi furono più dotti nelle squisitezze di nostra lingua (Lez. Ed. giunt. 171). Ed invero l'una e l'altra vengono concordemente usate per indicare la più alta facoltà conoscitiva dell'anima umana: e in modo molto somigliante a quello con cui Platone definisce νοῦς vengon definite *intelletto* e *mente* da Gio. Battista Gelli in quei leggiadrissimi dialoghi della Circe « *Tu hai a sapere*, dice ivi Ulisse al Cavallo, *che nella parte nostra conoscitiva sono due potenze,*

con l' una delle quali noi contempliamo quelle cose che sono invariabili, e necessarie, eterne, o che hanno i principii loro di tal forza necessarii, che elle non possono giammai essere in altro modo; e con l' altra conosciamo le cose contingenti e trasmutabili e che possono essere così in un modo, come in un altro. La prima si chiama Intelletto speculativo ovvero Mente »... (Dial. ott. Op. Ed. Class. Ital. vol. 1 p. 165). Onde siccome Dante nel Convivio (Tratt. 6 Cap. 3 ed. della Min. p. 136) afferma, che la mente è « *quella fine e preziosissima parte dell' anima che è Deitade* », così Sperone Speroni nel *Discorso della precedenza dei Principi* con egual verità dice l' intelletto « *essere fiato del Signore Dio* » (Op. Ed. Ven. 1740 vol. 2 p. 395). Nè vogliam dire con questo, che l' uno o l' altro serbino qualche distinzione nell' uso di *mente* od *intelletto*: anzi nè essi nè altro italiano autore pongono ch' io sappia, nissuna differenza tra le due parole accennate. Però Gasparo Contarini, ottimo filosofo del cinquecento, discepolo e poi contradittore del Pomponazzo, mal potè sodisfare a Trifon Gabriello, che di cotal differenza lo richiedeva: e tuttochè avesse in sul proposto subbietto molte cose più sottilmente che veramente ragionate, pure consentì essere l' uso di queste parole in gran parte promiscuo ed indifferente (in una lettera tra le lett. volg. di diversi nobilissimi huomini etc. stampate in Vinegia appresso Dom. Giglio 1558 p. 64).

Quando però alcuna cosa si volesse pur dire, si potrebbe tra *intelletto* e *mente* trovare un' ombra di diversità, che varrebbe di guida a sapere quale dei due vocaboli si debba nei particolari luoghi usare per rendere νοῦν. Dappoichè *intelletto*, tuttochè nel senso di facoltà di comprendere derivi nell' italiano più dall' uso degli scolastici, che da quello de' latini autori, tra i quali in questo modo fu raro di molto (V. Forcell. a q. v. 5), pure per ragione della sua origine e della sua forma indica questa facoltà nella sua relazione all' oggetto al quale si applica, e in un momento posteriore al suo medesimo atto: dove invece *mente*, per la radice del *me*, si riferisce più prossimamente al soggetto, ed indica questa facoltà medesima in quanto inerisce in esso, senza punto accennare, se la si consideri o non la si consideri in atto (V. Vico op. cit. p. 52 e 78:

Rosmini Saggio, Sez. VI, P. 3, cap. 5, art. 6 nota: Nicolini Dell' Anal. e della Sint. cap. 11, 33, 43). Però νοῦς si ha a tradurre *intelletto* in due casi; prima, quando è accoppiato con suoi derivati o corradicali, giacchè *intelletto* ha in italiano una quasi egual copia di derivati o corradicali, e l'unità della radice in parole che significano diversi gradi ed atteggiamenti d'uno identico pensiero originario, dà all' espression del concetto filosofico anche una evidenza palpabile ed esteriore; in secondo luogo, quando Platone parla del νοῦς, come di un fatto generato nell'animo umano da un atto anteriore della facoltà conoscitiva, aggirantesi intorno agl' intelligibili; come fa, per mo' d'esempio, nel sesto della Repubblica (490 B), ove dice che πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο, οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου· προσήκει δὲ ξυγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ' οὔ: le quali parole avrebbero in italiano la loro equivalenza, se si traducessero così, che « *chi davvero fosse innamorato dell' imparare, sarebbe naturato a tendere all' ente, e non s' arresterebbe all' individue cose percepite dall' opinione per molteplici, ma andrebbe oltre, nè spuntérebbesi, nè cesserebbe di amare, prima che avesse attinto alla natura di ciascuna cosa in quanto è di per sè, con quella parte dell' anima con che si richiede di attingere a cosa siffatta; e si richiede colla parte connaturale: colla quale avvicinatosi e mescolatosi realmente all' ente, e generato l' intelletto ed il vero, sì conoscerebbe, e sì vivrebbe davvero, e pure allora e non prima l' ansia gli cesserebbe*.... ». In questo luogo, credo io non bene invece d' *intelletto* porrebbesi *mente*: la quale invece ha uso più proprio in tutti quei luoghi nei quali la necessità, che la facoltà conoscitiva ha di essere in un' anima o, come noi diremmo, in un soggetto è più insistito: che è, secondo scrivemmo più su, il caso del Filebo, onde ci è parso bene di tradurre *mente* il più delle volte, e sempre che qualche particolar condizione della frase greca non ce l'avesse impedito (v. nota 31). Il che

ha tanto più comodo nel Filebo, quantochè in esso non si trova per avventura usato nissuno di quei derivati di νοῦς, che sono così frequenti negli altri dialoghi di Platone, e massime nella Repubblica e nel Timeo.

Quanto poi alla proprietà ed alla varietà degli usi di νοεῖν, non abbiamo nulla ad aggiungere; dappoichè la prima si può ritrarre agevolmente da quello che si è già detto di νοῦς, e la seconda non sarebbe qui il luogo di dichiarare. Diciam solamente, che della prima abbiamo un bellissimo esempio nel Filebo a pag 62 A. (tr. 108. V. nota 86). Noi, per renderlo in questo suo uso proprio, non possiamo valerci in italiano di altra parola che quella d'*intendere*, la quale ancora, secondo la sua origine, indicherebbe piuttosto l'atto d'una facoltà conoscitiva inferiore, che non quello naturale, spontaneo, semplice, immediato, che è proprio di quella facoltà suprema, che da νοῦς viene indicata. Ma il difetto dell'origine è medicato dall'uso: ed il valore italiano d'*intendere* è molto ben dichiarato dal Buti, in un esempio allegato dalla Crusca (a q. v. Ed. Bol.). « *Intendere è comprendere l'esser vero della cosa e sapere* ». Onde *intendere* si dice insino dell'intelletto angelico, il quale raccoglie in grado sommo tutti gli attributi sovraindicati (Dante, Conv. Trat. 2, Canz. v. 1), ed ha infine tutti quegli usi, che avrebbe avuto *intelligere*, se l'autorità di Dante (nel *Conv.* V, la *Crusca s.* v.) gli avesse potuto far perdonare il suono soverchiamente latino.

Φρονεῖν, φρόνησις, νοεῖν, νοῦς.

Or ci bisogna ritornare per la terza volta a φρόνησις e φρονεῖν: ma ci si perdoni, che sarà anche l'ultima: τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι. Φρόνησις in senso puro e speculativo indica l'atto della φρην in senso puro e speculativo, non altrimenti che νόησις indica l'atto del νοῦς; onde non v'ha nessuna differenza di significato tra ἡ νόησις e τὸ νοεῖν: se già non fosse qualche generale diversità circa i rispetti nei quali l'atto è considerato quando si esprima col sostantivo e quando coll'infinito sostantivato (malamente Syden. Phil. 36. afferma il contrario). Però a noi dee grandemente giovare un luogo di Diogene Laerzio, che ci fa testimonianza d'una distinzione che i Pitagorici mettevano tra φρήν e νοῦς; i quali dividendo l'anima in tre parti, νοῦς, φρένες, e θυμός, della prima e dell'ultima

anche gli animali dicevano partecipare, della seconda solamente l'uomo. (Lib. VIII, 30. Ed. Meibom. p. 513. V. la nota di Meibomio, e quella di Menagio p. 366: ancora Salmasio ad Epictet. p. 173). Quindi appare, che per i Pitagorici φρὴν era quell'altissima facoltà conoscitiva distintiva dell'uomo, che da altri anche Pitagorici, come, per mo' d'esempio, da Filolao (V. Ritter. Gesch. der Phil. 4. 2. Ed. cit. v. 1. p. 447), e da Parmenide (v. 146. Philos. vet. Graec. rel. ed. Karsten. v. 1. p. 2. pag. 46.), da Epicarmo (Plut. an. aquat. etc. 961. A. ed. cit. vol. 4. p. 899.), da Anassagora (Fragm. 7. Ed. Schaubach p. 99), da Euripide (in Valck. Diat. p. 244) e da tutti i greci scrittori fu più comunalmente chiamata νοῦς. Nè Empedocle pare che ponga una simil differenza tra νοῦς e φρήν: anzi l'uso che egli il più delle volte fa di queste parole si mostra non diverso dall'Omerico, (paragona i versi 108, 350, 358 e 409 nei Philos. etc. p. 100, 136 e 144.), secondo il quale φρήν, o φρένες indica le più volte tutta l'attività conoscitiva dell'anima umana, dove νοῦς per contrario vale una più special facoltà. E nel verso di Senofane, recato da Simplicio (in Arist. Phys. f. 6: in Karsten p. 37,

« Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. »

non si ha senza dubbio risguardo a questa distinzion Pitagorica, come Brandis (Comm. Eleat. p. 37) opina, ma piuttosto con uso unico, e derivato prossimamente dall'origine della parola (da φέρω v. Damm. a q. v. l. c.), φρήν esprime in questo luogo la forza intima del νοῦς, in quanto coll'attuarsi guizza fuori, e si riversa sulle cose (Cous. Nouv. Fragm. Phil. Xenoph. Œuvr. Ed. Brux. v. 2. p. 290: Ritter op. cit. lib. V. cap. 2. p. 475: Karsten op. cit. v. 1 p. l. p. 37 non divariano punto tra di sè, e poco dalla nostra opinione): onde quel verso potrebbesi render così,

Ma senza alcun travaglio
Col vigor della mente il tutto impera.

E ancora nell'oscurissimo frammento di Eraclito allegato da Proclo (in Alc. Priorem ed. Creuzer. p. 256), e molto vessato dagli eruditi (da Weber ivi, e da Cous. l. c. p. 346-347), νόος e φρὴν si pongono insieme come parole

di egual valore: τίς γὰρ, φησὶ [Ἡράκλειτος], νόος ἢ φρὴν δήμῳ, [volg. δήμων] αἰδοῦς ἠπιόων (altr. col man. Mon. ἠπίων) τε καὶ διδασκάλων χρειόντων [volg. χρειῶν τε] ὁμίλων, οὐκ εἰδότες, ὅτι οἱ πολλοὶ, κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί: *Qual mente o qual intelletto è in coloro, che per verecondia indulgono al popolo, e delle moltitudini usano a maestre, non sappiendo, che i molti malvagi sono e pochi buoni.* (Così leggo e traduco con pochissime mutazioni: invece Weber e Cousin mutano quasi tutto: il luogo è oscuro, anzi è esempio mirabile di quella oscurità Eraclitea, la cui ragione era trovata da Aristotele nel terzo della Rettorica, cap. 5 p. 1407, nel non potersi scorgere una parola a quale altra si debba riferire se alla precedente od alla susseguente: di tutta la nostra traduzione non è qui luogo di render conto per minuto: delle prime parole potrebbe altri meglio comprendere il nesso, recandole in latino così: *Quae mens sive qui intellectus est populo verecundia obsequentium, et magistris utentium multitudinibus, etc.*).

Ma non però di meno, tuttochè si debba consentire che da tutta questa varietà di usi di φρὴν e νοῦς grandemente si menomi l'autorità del luogo di Diogene citato, pure non isminuisce di tanto che non si possa e debba affermare che per alcuni Pitagorici così fosse veramente com'egli dice. Il che si fa d'assai più certo considerando che di questo senso alto e supremo di φρὴν si trovano tracce già in Omero (*Iliad.* X. 45: XII. 174), e che importa più, in due versi di Empedocle, conservatici da Ammonio (in Aristot. περὶ Ἑρμην. Sect. 4. f. 54 A. nell'ed. Karsten, v. 361-362),

> Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
> Φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

> Ma sol la mente è sacra e immensa, e tutto
> Co' veloci pensier penetra il mondo.

E questo senso alto e supremo si travasa, per creder nostro, in φρόνησις, usata, come innanzi ci è paruto, la prima volta da Empedocle: dappoichè molte volte accade che il derivato conservi il senso più puro e preciso del radicale, e vada poi percorrendo una serie di variazioni di significato al tutto diversa da quella che al radicale

avviene di subire. Però Empedocle nel verso sopra allegato pone insieme senza nissuna distinzione, φρόνησις καὶ νόημα: ed Aristotele (Met. III. 5. p. 1009) ed Alessandro Afrodisiense dietro di lui per dimostrare di essere dottrina Empedoclea, che l'attività conoscitiva non sia essenzialmente diversa dalla sensitiva, come Simplicio e Filopono (in Sturz. op. cit. p. 495-499) per concludere meno probabilmente il contrario, usano appunto delle parole φρόνησις ed αἴσθησις. Però in Empedocle, in cui, come dicemmo, è poca o nulla la differenza tra φρὴν e νοῦς, φρόνησις dee valere quel medesimo che νόησις nei filosofi posteriori; cioè l'atto più puro dell'attività conoscitiva dell'uomo.

Nè potè poi avere altro valore in quegli scrittori che l'uso pitagorico di φρὴν non osservano usandosi sempre νοῦς in sua vece. E questo è il caso di Platone, nel quale si può affermare, che φρὴν nel senso di νοῦς non fosse adoperata giammai: sendo che ἡ μὲν γαρ γλῶττα ἀνέλεγκτος ἡμῖν ἔσται, ἡ δὲ φρὴν οὐκ ἀνέλεγκτος nel Teeteto (154 D.) ed ἡ γλῶττα οὖν ὑπέσχετο, ἡ δὲ φρὴν οὔ nel Convito (199 A.), sono imitazioni del verso (612) notissimo di Euripide nell'Ippolito:

Ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος

Giurò la lingua, non giurò la mente.

Però quando φρόνησις si trova usata da Platone in senso speculativo bisogna intenderla nel modo più alto e supremo che possibil sia (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ Rep. VI. l. c.), com'egli dice che si debba fare di νόησις. E a provar questo abbiamo per giunta due argomenti molto chiari ed innegabili: 1.º che Platone medesimo nel luogo del Cratilo, citato più addietro (p. 138), traduce φρόνησις per ῥοῦ νόησις: 2.º che la definizione, che di φρόνησις si dà nel Fedone, è al tutto la stessa di quella, che di νόησις porge il Timeo (l. c. p. 137 e 148). Onde non si deve intendere altrimenti nel Filebo, nel quale io credo che Platone abbia usata questa parola, come più conveniente, per il suo color pitagorico, in un dialogo in cui tanto egli pitagorizza, e perchè usurpata già, secondo abbiam detto nei Prolegomeni (Part. I. 2. 1.), da Euclide di Megara per fine di designare il sommo bene. (È osservabile

che Aristotele, così raro nell' uso speculativo di φρόνησις, quando espone le dottrine degli antichi filosofi, per indicare che νοῦς debba esser preso nel suo senso puro ed alto, usa dire nel primo dell' Anima ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς. Ancora vedi congiunto κοινὰς φρένας καὶ κοινὸν νοῦν in Plut. de comm. not. 1077 E. Ed. cit. t. V. p. 398: una differenza vana tra φρένες e νοῦς è in Amm. alla voce νοῦς).

Però φρόνησις si dee tradurre in italiano con quelle medesime parole che si dovrebbero adoperare per νόησις: le quali son due *intelligenza* ed *intellezione*. E di queste ci pare aversi a trascegliere la prima: tra perchè essa, tuttochè indichi l' atto dell' intelletto, lo mostra non per tanto in modo più generale, che non fa *intellezione*, e non singolarmente; e perchè questa ultima ha suono troppo scolastico, nè conveniente però alla liberalità dello stile platonico. E che quest' ultima ragione sia vera, non ha bisogno di prova: che la prima poi anche regga a martello, si può raccogliere dall' uso proprio d' *intellezione*, che è in quest' esempio del Gelli: *Può* (*l' uomo*) *formare dentro di sè una spezie d' uno intelletto più alto e più perfetto di lui; il quale sia sempre in atto e intenda sempre tutte le cose, e le abbia così intese ab eterno, e non sia in potenza a ricevere intellezione alcuna di nuovo* (ed. cit. p. 214). Quindi si vede con che precisione, affatto aristotelica, *intellezione* indichi un atto singolo dell'intelletto; il che d' *intelligenza* non accade, imperò che essa significa un simile atto così d' appresso al principio onde deriva, che vale piuttosto l' intelletto in atto che non l'atto dell'intelletto. Però gl' intelletti angelici venivano da' nostri antichi chiamati *intelligenze*, perchè *l' intelletto loro è uno e perpetuo*, come dice Dante nel Convivio (*Tratt.* II. 5. p. 73), e perchè *la loro intellezione è la loro sostanza*, come afferma Varchi nelle Lezioni (p. 448. Vedi la Crusca alla voce *intelligenza* § 2). Quindi la potenza stessa dell' intendere è detta alcuna volta *intelligenza*; come, per mo' d' esempio, da Dante nel Purgatorio (l. 25 v. 83):

> L' altre potenze tuttequante mute,
> Memoria, intelligenzia e volontade.

Il che è al tutto conforme all' uso platonico di νόησις, nel

quale è tante volte senza nissuna distinzione commutata con νοῦς (Rep. VI. l. c.).

Intelligenza, dunque, è l'equivalente di νόησις in generale, e però nel particolar nostro caso di φρόνησις nel Filebo. Nè altrimenti la rende Cicerone, il quale νοῦν καὶ φρόνησιν, che si trovan congiunte nel Timeo (34 A.) appunto come sono nel Filebo, traduce per *intelligentiam atque mentem* (Tim. sive de Univ. § 6). Però ci par da approvare l'Ast, nella cui traduzione, venutaci ultimamente alle mani, quando era di già scritta questa nota, vediamo ben renduta φρόνησις con *intelligentia* (p. 267) e φρονεῖν con *intelligere*. E da lui in gran parte non si è dipartito lo Stallbaum, il quale nella traduzione che egli fa nei Prolegomeni (p. 81) della conclusione del Filebo usa parimente *intelligentia*, tuttochè non sia egualmente da lodare che nel resto di quella esposizione (p. 31 ed altr.) si valga della parola *sapientia*, i cui incomodi annoverammo più sopra. In un solo luogo (28 D. p. 185 v. 6: p. 37 v. 5) ci è parso poter recedere dal rigore di questa interpretazione e tradurre φρόνησιν con *sapienza*: il che abbiam fatto tra perchè ivi, come ognun può vedere, questa parola non fa proprio nissuno sconcio, nè turba la quistione, e rende φρόνησιν; e perchè avendo dovuto, per alcune ragioni che si posson vedere alla nota 31, mettere *intelletto* per *mente*, sarebbe stato modo troppo scolastico, nè degno di Platone a tradurre νοῦν καὶ φρόνησιν con *intelletto ed intelligenza*. Quanto a φρονεῖν si è da noi volgarizzato con *comprendere*: che ci è paruto di rispondere molto bene al concetto, appunto per quell'ombra di diversità, che si può scorgere tra esso ed *intendere*: la quale è che questo meglio esprime il direttamente procedere dal soggetto e il tendere all'intimo dell'oggetto, dove quello invece indica meglio l'amplitudine e la compitezza in sè dell'atto supremo percettivo.

Μεμνῆσθαι, μνήμη. Non hanno nissun'ambiguità, nè si può dubitare del loro valore: quanto alla natura della μνήμη vedi il Filebo stesso (34 B. seg: e tr. p. 48) ed i Prolegomeni parte 2. espositiva al § 20.

Δόξα. Come la δόξα sia per Platone una facoltà inferiore ordinata ad apprendere gli oggetti sensibili, si può, per quanto basti all'intelligenza del Filebo, ritrarre

dal luogo del Timeo recato alla parola νοῦς; e chi ne volesse più minuta cognizione potrebbe comparare Tim. 37 B: Rep. V. 477 B. seg. Come poi la δόξα si generi negli animi umani è detto nei Prolegomeni. Qui una cosa sola ci bisogna avvertire; giacchè una non retta intelligenza della parola *opinione*, con sola la quale δόξα si può rendere in italiano, potrebbe trarre in qualche errore. Dappoichè l'*opinione*, secondo il comune significato che le si dà, suppone un lavoro intellettivo, che non si dee punto intendere nella δόξα platonica; dappoichè δόξα vale a Platone una facoltà dell' anima al tutto simigliante a quella che alcuni moderni filosofi usan chiamare *percezion sensitiva*: una percezione, cioè, che venga in seguito d' una sensazione, e nella quale in tanto entra notevolmente l' operazione intellettiva, in quanto, secondo questi medesimi filosofi, ogni percezione è giudizio. Questa stessa è la condizione della δόξα platonica: la quale deriva dalla διάνοια, facoltà sottordinata al νοῦς, in quanto è percezione e quindi giudizio, e si origina dalla parte sensitiva, in quanto segue alla sensazione. Onde non v' ha altro di veramente comune tra δόξα ed *opinione*, se non che amendue indicano una maniera di cognizione molto meno certa che non quella che è materia di scienza (V. la Crusca alla parola *opinione*). E ciò basta a far comprendere in qual significato si abbia a prendere *opinione* in una traduzion di Platone: chi volesse però avere con più chiarezza e copia esposta la natura della δόξα vegga i Prolegomeni al l. c. e gli autori ivi allegati. Questo medesimo riguardo si ha ad avere con *opinion* che usa Grou (Schw. p. 441) in francese, e con *opinion*, che usa Sydenham in inglese (p. 38), e con *Meinung* che usa Schleiermacher (p. 139). La frase di Kleuker, che traduce δόξα ὀρθὴ con *Richtigkeit in Denken und Warheit in Urtheilen*, (p. 356) non è da approvare, sì perchè con tanto giro non rende punto il valore della parola greca, anzi dice il contrario; e sì perchè incorre in gran parte negli stessi rimproveri che Hülsemann e Cousin: i quali avendo l' uno tradotto *ein richtiges Urtheil* (p. 225) e l' altro *le jugement droit* (p. 290) mostrano di non essersi avveduti che *Urtheil* (giudizio) e *jugement* esprimono appunto la metà del fatto che si vuol significare con δόξα. E questi errori sono in tanto più mirabili per

i Tedeschi, in quanto essi hanno una parola molto propria, la quale è *Vorstellung* (V. Schleierm. p. 493): e tutti l'usano, quando nel Filebo (al § 24) si parla della natura di questa δόξα ὀρθή, dove solo Götz (p. 1.) l'adopera in questo luogo, nel quale è annoverata da Socrate con tutte l'altre maniere di attività intellettiva. E nella medesima guisa cambia Cousin, il quale per il resto del dialogo traduce con *opinion*, che è davvero così per i Francesi come per noi Italiani, la sola parola che usar debbasi e possasi nel nostro caso. E così anche era per i Latini: onde ben fanno Ficino (p. 1), Cornario (p. 216) e Serrano (p. 11) a tradurre con *opinio*, ed in questo obbediscono all'autorità di Cicerone (V. Steph. Lex. Ciceron. ed. Taur. p. 28), che non ha mai tradotto altrimenti. Malamente invece per le già dette ragioni, fa l'Ast (p. 26) a tradurre *judicium*, massime quando più giù ha creduto di dover rendere con *opinio*: e mal farebbe chi traducesse con *percezione*, la quale, come *giudizio*, indica medesimamente un'altra metà del fatto: e peggio ancora chi pensasse di usare *percezion sensitiva*, espressione soverchiamente scolastica, e che supporrebbe una dottrina più esplicata di quella che si può supporre nella δόξα.

Λογισμός. Abbiam veduto come φρόνησις valga l'atto più alto della facoltà intellettiva, νοῦς indica questa facoltà intellettiva medesima, δόξα una facoltà ordinata alla percezion dei sensibili. Ciascuna di queste tre parole esprime una parte dell'operazione intellettiva; ma tutte la indicano in quanto ella è spontanea, e non in quanto s'inflette sopra di sè medesima. Ora l'operazione intellettiva ha ancora virtù d'inflettersi sopra di sè medesima; e questa virtù per lo appunto Platone chiama λογισμός, e tutti gli atti di essa λογισμοί (V. Wagner. *Wört: der Plat. Phil.* p. 131). Quindi si vede per qual ragione egli aggiunga alle altre parole questa di λογισμός: affinchè, ciò è dire, tutta la varietà degli atti intellettivi fosse compiutamente significata, com'era stato fatto per gli effetti di tutta l'attività sensitiva con quelle varie parole accennanti a varie gradazioni di piaceri. Che poi *ragionamento* sia la vera parola che rende λογισμός, non ha nessun dubbio: massime quando si consideri, che essa deriva da *ragione* così immediatamente e direttamente come λόγος da λογισμός. Però, senza andar per le lunghe,

ci contentiamo di aggiungere, che λογισμός è delle parole che meno si trovano nel rimanente del dialogo: anzi, ch'io mi rammenti, solo a pag. 21. C. p. 151 (dove abbiam tradotto *discorso* che torna ad un medesimo con *ragionamento*, ed in quel luogo ci è parso avesse più grazia) ed a pag. 53. B. bis (dove l'abbiam reso con *ripensare*, che ritrae, secondo a noi pare, tutta la forza della parola), ove l'uso che se ne fa, conferma grandemente il significato, che noi gli abbiam dato secondo Platone.

Qui poi non è bisogno di ricercare gli altri valori che e in Platone e negli altri scrittori Greci ha λογισμός: se già non volessimo dire che nel suo valore di *computo* o *calcolo numerico* (V. Schneid. Ind. ad Xen. Mem. ed. cit. p. 400) è usato in sulla fine del dialogo (52. E. p. 325. 1: tr. p. 99) ove si tien discorso della λογιστική, la quale è l'arte del *computare*, e da esso in questo significato deriva: e che l'espression del Timeo λογισμός νόθος, della quale puoi veder ragionato in Wagner (l. c.), in Ritter (Gesch. der Phil. lib. 8. cap. 3. p. 362), in Richter (de ideis Plat. p. 45), in Hermann (Heidelb. Jahrb. p. 1092), in Tennemann (op. cit. v. 2. p. 239. n. 71.), è appunto il contrario del λογισμὸς ἀληθὴς del Filebo: e che, se mal non m'appongo, in pochi luoghi di Platone λογισμός perde questa proprietà di significare il ripiegamento dell'operazione intellettiva sopra di sè: come, per mo' d'esempio, nel Parmenide (130 A.), ove le idee si dicono percepite per mezzo del λογισμός, e nel Fedone (79 A.) ove, con esempio più raro, si scrive che τῶν κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.

Ἐπιστήμη. Più giù a pagina 6 della nostra traduzione si vede aggiunta un'altra parola a tutte queste insino ad ora disaminate, ciò è « *cognizione* »; la quale messa dapprima unitamente con *intelligenza* e *mente*, è poi ripetuta sola, e vi fa le veci di tutte quelle che in questo luogo si trovan congiunte per dimostrare la compitezza della virtù intellettiva. Con *cognizione* abbiamo creduto di render bene ἐπιστήμη, che è nel testo E: e così l'abbiamo renduta per tutto il rimanente del dialogo, se non che solo in sul finire si vedrà tradotta per *iscienza*. Al non serbare un uso costante abbiamo avuto

la seguente ragione. Platone aggiunge ἐπιστήμη, quando, essendosi sul considerare le specie dei piaceri, Protarco non si risolveva a consentire, che fosser diverse, se prima Socrate non consentisse che le specie del bene proposto da lui fossero parimente diverse. Ora, Socrate non avrebbe potuto affermare che l'intelligenza, la mente, la memoria, l'opinione, il ragionamento avessero diversità di specie in sè: giacchè, essendo facoltà intellettive e non atti, si trovavano in tutti gli uomini fondamentalmente e sostanzialmente le medesime: il che dei piaceri non avviene, i quali non essendo facoltà (trovandosi essere la sensibilità la facoltà ricettiva del piacere), ma atti, ciascuno di essi si può differenziare dall'altro. Però a tutte le parole dinanzi usate, delle quali nissuna per questa parte equivaleva a quella di Protarco, fu bisogno sostituire *cognizione*, indicante, come piacere, non una facoltà, ma sì bene un atto. Onde qui ed in tutto il rimanente del dialogo *cognizione* vale in universale l'atto di qual s'è parte della virtù intellettiva. Se non che in sul finire del dialogo (tr. p. 95) dopo detto « *che della cognizione delle cose, che apprendiamo, una parte versa circa le arti, ed un' altra circa l'erudimento e la coltura* » si va disaminando se di queste arti alcune sieno di natura e di dignità più affine all'ἐπιστήμη (55 D.) ed altre meno: ove si vede che ἐπιστήμη assume un significato più alto ed addita quella maniera di cognizione, della quale è disputato nel Teeteto, e che Platone così nettamente e compiutamente distingue dalla δόξα od *opinione*, e che noi italiani sogliamo addimandare *scienza*. In questo secondo modo la parola ἐπιστήμη è usata rade volte nel Filebo, e la prima al luogo citato. E a noi non bisogna altro dire della natura della *scienza* secondo Platone, chè proprio luogo di questa trattazione è il Teeteto ed il volerne discorrere qui sarebbe inopportuno e troppo ci menerebbe per le lunghe.

(4) Τί δ' ἂν ἄλλη τις κρείττων (ἕξις καὶ διάθεσις) τούτων φανῇ; μῶν οὐκ, ἂν μὲν ἡδονῇ μᾶλλον φαίνηται ξυγγενής, ἡττώμεθα μὲν ἀμφότεροι τοῦ ταῦτα ἔχοντος βεβαίως βίου κ. τ. λ. (P. 11. E.). *Ma che accadrebbe egli mai quando un' altra ce ne apparisse più efficace di queste due? non sarebb' egli che s' ella apparisse più affine al piacere noi saremmo amendue soverchiati dalla vita che*

in se l'avesse stabilmente etc. Mathiae nella prima edizione (§ 439) della Grammatica avea creduto che a ταῦτα si avesse a sottintendere ἡδονήν; alla quale opinione, al tutto improbabile, ben contradisse Stallbaum (1 ed. p. 6) affermando che ἕξιν fosse la parola sottintesa. E a questa sentenza si conformò Matthiae (l. c.) nella sua seconda edizione, se non che Stallbaum nella seconda edizione del Filebo (p. 96.) rimutandosi, pensò che si avesse a sottintendere τὸ κρείττω φανῆναι. A noi pare che questa sua ultima opinione faccia la costruzion greca tanto oscura ed intralciata, quanto la prima la facea limpida e chiara. Però alla prima ci siam tenuti, e ci contentiamo di osservare che non solo ἕξιν, ma ancora διάθεσιν si sottintende, di guisa che il pronome neutro plurale sta per due sostantivi femminili singolari (V. Matth. l. c.). La differenza tra ἕξιν e διάθεσιν è al tutto quella medesima che corre tra *condizione* e *disposizione*. La prima vedi in Aristotele (Cat. C. 6: Simplic. ad. Cat. ed. Bekk. p. 70: Metaphys. IV, 18, 19, p. 1022: ivi Alex. Afrod. Scholia in Aristot. Metaphys. p. 724.): la seconda puoi ritrarre dall' uso proprio di Dante (Inf. 16 v. 53) e dal Varchi (Lez. p. 477).

(5) Ἀληθῆ λέγεις· ἀλλα γὰρ ἀφοσιοῦμαι καὶ μαρτύρομαι νῦν αὐτὴν τὴν θεὰν (P. 12. B.). *Tu dì il vero; pure io me ne lavo le mani, e ne chiamo a testimonio la Dea stessa.* Queste parole da ἀλλὰ in poi mal si danno a Socrate nella traduzion di Ficino. Il verbo ἀφοσιοῦμαι è tradotto *expiationis gratia* da Ficino (p. 2), *renuncio* da Cornario (p. 217), *me religione exsolvo* da Serrano (p. 12), *io mi voglio escusare* da Bembo (p. 441), *ma conscience est dechargée* da Grou (p. 443), *I have discharged my duty* da Sydenham (p. 51), *mache ich mich ganz davon los* da Kleuker (p. 358), *ich thue dir abitte* da Hülsemann (p. 228; v. p. 557), *ich will mich lossagen* da Schleiermacher (p. 141), *me expio* da Ast (p. 267), *ainsi la déesse de la volupté n'aura pas de reproche à me faire* da Cousin (p. 293), e finalmente *freiwillig trete ich des halb zurück* da Götz (p. 3). Wittenbach (animadv. in Plut. de discern. adulat. ab amico t. 1, ed. Oxon. p. 489, e de S. N. V. t. 2. p. 329; 1, ed. p. 22) spiega tal verbo « *religione sibi quid ducere et tamquam impium aversari* »: onde Stallbaum (2

ed. p. 99) rende il senso delle proposte parole così: *Solvo me religione atque id tamquam impium aversor, ejusque rei caussa ipsam deam testor.*

Dalle varietà dei traduttori, e dalla spiegazione wittenbachiana si vede, che nel verbo ἀφοσιοῦμαι si raccolgono due concetti, l'uno di non voler punto prendere sopra di sè qual s'è cosa che altri faccia, l'altro di averla in conto di empia, e quindi di detestarla. I quali due concetti ci è paruto di non poter meglio esprimere che colla frase: *io me ne lavo le mani.* Ci si opporrà che ella s'abbia un colore troppo moderno, massime per riguardo alla sua origine, nè è però da appruovare in una traduzion di Platone. Sapevamcelo: e consentiamo che di simil ragione frasi si debbano usare con alquanta parsimonia, nè versare così a man piena come fece il Cesari nel Terenzio e peggio nel Cicerone (V. Baldacch. Vita di Dav. p. 24). Ma a non volerne adoperare nissuna (pognamo che possibil fosse in lingua di origine posteriore, e nella quale hanno avuto efficacia usi e fatti posteriori all'autore che vuolsi rendere), si torrebbe ogni vivezza e spontaneità allo stile: sendo che, per tradurre con alcuna probabilità di bene, bisogna che s'abbia pieno diritto di usare tutte le maniere e proprietà e tutti i fornimenti del linguaggio in che si traduce (Ces. Pref. al Ter. ed. Nap. p. 4). Il che vogliamo aver detto anco per alcuni altri modi e parole che si scontreranno più giù nella nostra traduzione.

(6) Qui si vede l'incomodo del genere mutato di *piacere*; sendo che il *piacere* non potrebbesi con buon garbo dire che si sia *Dea*, nè, senza danno della greca mitologia, sarebbe lecito di farne un Iddio. Però abbiamo dovuto usare in sua vece *voluttà*; la qual parola non ci è paruta da ricevere nel rimanente del dialogo, perchè, tuttochè ella nei nostri antichi autori si truovi adoperata secondo l'uso latino in quella medesima guisa che noi qui adoperiamo *piacere* (V. la Crusca all. v. *voluttà*), pure nell'uso presente vale piuttosto una maniera di piacere molto intensa, così corporale come spirituale, che non il piacere tutto nella sua universalità. Questo stesso modo ha tenuto il Cousin, il quale scrive *volupté* sin dal principio del dialogo, e da questo luogo in poi *plaisir*. Concediamo che chi credesse di doversi stare strettamente all'uso

antico delle parole, nè aver risguardo alle varietà che il tempo, massime il presente, v' induce, avrebbe amato meglio di scrivere da per tutto *voluttà*: ma noi, giovani come siamo, e perchè giovani forse, crediamo di non esser per anco morti nè noi nè Italia nostra col bel suo linguaggio: però non ci basta l' animo di consentire a questa opinione. (Sydenham nella nota 24 p. 52 raccoglie molte erudizioni sull' uso di chiamar Dea la *voluttà*).

Non mi si rechi a malizia, se offro a' lettori la traduzione che Dardi Bembo fa di questo periodetto « Sforziamoci dando incominciamento dalla stessa Dea, la quale costui dice chiamarsi Venere: ma ha il piacere il verissimo nome di lei ».

(7) Ὅτι προσαγορεύεις αὐτὰ ἀνόμοια ὄντα ἑτέρῳ, φήσομεν, ὀνόματι (P. 13 A.). *In ciò che tu, direm noi, questi piaceri, che pur sono dissimili addimandi con nome non proprio* — Ad αὐτά, con uso simile a quello che abbiam veduto nella n. 4 si sottintende ἡδονάς: però noi abbiam creduto bene, per maggior chiarezza, di ripeter *piaceri*. Le parole ἑτέρῳ ὀνόματι sono stata cagione di molta controversia tra gli eruditi, come di non chiaro significato. Grou nelle note alla traduzione francese (Amstel. 1770 tom. 2. p. 234), in modo soverchiamente arbitrario, aggiugneva οὐ innanzi a προσάγορεύεις; Heindorf (spec. crit. p. 20) mutava ἑτέρῳ in ἑνί γέ τῳ, correzione che da lui stesso (al Lys. 220 B. Dial. sel. ann. Heind. ed 2. Buttm. p. 47) fu poi riprovata siccome pessima; un non so chi (in Huls. p. 557) rimutava ἑτέρῳ in ὁμοίῳ, che è correzione al tutto improbabile; e Baumgarten Crusio (De Phil. Plat. p. 22) scriveva προσαγορεύσει per προσαγορεύεις, che renderebbe il luogo d' assai più malagevole ad intendere. Invece tutto è chiaro, quando con Heindorf (al Lys I. e. V. Mittchell Index Graec. Pl. a q. v. v. 1. p. 303: Ast Lex. Plat. v. 1. p. 836) si spiega ἕτερος per *alieno, improprio*: del qual uso v' ha un molto evidente esempio nel Liside: « ὅσα γὰρ φαμὲν φίλα εἶναι ἡμῖν ἕνεκα φίλου τινός, ἑτέρῳ ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό (l. c.). E questa interpretazione è molto confermata dall' autorità di Stallbaum, il quale sì nella prima (p. 14) che nella seconda edizione (p. 103) dall' opinione di Heindorf non si è punto dipartito.

(8) Πάλιν οὖν αὐτὸν ἀνακρουώμεθα, καὶ τάχ' ἀνιόντες

εἰς τὰς ὁμοίας ἴσως ἂν πως ἀλλήλοις συγχωρήσαιμεν (P. 13. D.). *Sostiamolo adunque e facciamolo ritornare sulle orme sue; e forse che rimessici onde prendemmo le mosse, ci converremo a un qualunque modo tra noi.* Chi voglia aver ragione della traduzione che abbiam data di queste parole, vegga l'elegantissima nota di Hemsterhusio a Luciano (Nigr. 8. Op. Amstel. 1743. v. 1. p. 46); al quale ha consentito Stallbaum (2. ed. p. 106) e tra i traduttori Schleiermacher (p. 144), e massime Ast (p. 271), e Cousin (p. 296). Quanto poi al colore della metafora, confessiamo che nel greco è più particolare, che non nella nostra traduzione; sendo più specialmente tratto da parole indicanti movimenti di navi: se non che bisognando, per conservarlo così, di certi soverchi giri di frase, che si vedono, per mo' d' esempio, in Ast e Cousin, ci è paruto meglio ombreggiare un pò diversamente, che guastar tutta la concinnità del periodo. Di queste parole hanno con diverso intendimento ragionato Budeo, Comm. *L. G.* p. 460, Gronovio in Livio Hist. Lib. 3. C. 30, e nell'Observat. IV. 26, e Baumgarten-Crusio (De Phil. Plat. p. 24). e l'illustrano in vario modo le osservazioni di Walckenario ad Herodot. VIII. 84, di Wesselingio a Diod. I. p. 418, di Beck ad Aristoph. *Avv.* p. 67 citati già da Stallbaum (l. c.) — Ad εἰς τὰς ὁμοίας (malamente corretto in ὁμοιότητας da Sydenham p. 78 ed in τὰ ὅμοια dagli edit. Bipontini p. 324) sottintendi λαβάς, parimente che nel Soph. 231. C; secondo l'uso stesso di Platone nel Phaedr. 236. C, nella Republica VIII. in., e nelle Leggi III. 682. E: e che il valor della frase corrisponda alla traduzione che n'abbiam data, sarà patente a chiunque consulterà lo Scoliaste al Fedro (ed. Ruhnk. p. 58: ed. Bekk. vol. 9. p. 5.) ed alla Republica (ed. Ruhnk. p. 182: ed. Bekk. p. 82), ed Ast nelle Annotazioni alle opere di Platone (vol. 1. p. 297), ove si vede raccolta gran copia di esempii nei quali simil frase si trova.

(9) Queste parole che nella nostra traduzione si dicon da Protarco, si truovano date anche a Socrate nella più parte dell'edizioni e dei codici. Schütz (Lect. Plat. Part. 2. in. Jenae 1790 fol.), uomo di molto elegante erudizione, vide primo che con vantaggio grande del dialogo si sarebbero date a Protarco: e alla sua sentenza, confermata

ancora da alcuni codici, si attennero Baumgarten-Crusio (De Phil. Plat. p. 25), Stallbaum (1 ed. p. 18; 2 ed. p. 108), e i triumviri turicensi sì nella piccola (p. 7) e sì nella grande (263) edizione. Invece Bekker con tutti i traduttori, da Hülsemann in fuori (p. 559), han tenuto fermo il primo modo di ripartire il dialogo. A noi è piacinta l'opinione di Schütz, cui non ci pare, che bastino a ledere le ragioni dette in contrario da Schleiermacher (p. 482): e molto meno quelle che propone Cousin (p. 484), il quale per altro frantende in mirabil guisa una gran parte di questo periodo. E non crediamo che punto abbisogni di dichiarare per minuto le ragioni che abbiamo ad accettare tal ripartizione, non avendone per avventura altre, oltre a quelle che si posson vedere sposte da Schütz medesimo e da Stallbaum nei luoghi citati.

(10) Τὴν τοινυν διαφορότητα, ὦ Πρώταρχε, τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ τ' ἐμοῦ καὶ τοῦ σοῦ μὴ ἀποκρυπτόμενοι, κατατιθέντες δὲ ἐς τὸ μέσον, τολμῶμεν, ἄν πῃ ἐλεγχόμενοι μηνύσωσι, πότερον ἡδονὴν τἀγαθὸν δεῖ ἢ φρόνησιν ἢ τι τρίτον ἄλλο εἶναι. (P. 14 B.). *Or dunque Protarco, non occultando le diversità che nel mio bene e nel tuo si trovano, anzi ponendole in mezzo, tentiamo se esse esplorate per alcun verso c' indicheranno qual si debba dir bene tra il piacere e l' intelligenza ed un certo altro terzo obbietto.* — Non vedendosi ove si abbia a riferire il plurale ἐλεγχόμενοι, molti eruditi variamente tentarono il luogo: e Cornario (p. 333. Ecl. ed. Fisch p. 42, col quale consente Stefano in Plat. Op. ed Lond. Bekk. p. 428), Fischer (ibid. p. 428), Grou (l. c. p 237, col quale s' accorda Heindorf. (Spec. p. 20), Baumgarten-Crusio (De Phil. Plat. p. 24), Schleiermacher (p. 482), Stallbaum (1. ed. p. 19; App. p. 5; 2 ed. p 109), Winckelmann (Praef. ad Phil. ed. min. p. IX) e Klitzsch (p. 5) proposero varie correzioni ed interpretazioni. E tra questa varietà di opinioni noi troveremo il bandolo che guidar ci possa ad accettarne la più probabile, se vorrem considerare, qual cosa, secondo la connessione del dialogo, si richiede che qui Socrate dica. Invero Socrate per tor di mezzo quella ritrosia che Protarco aveva a consentire, che i piaceri fossero tra di loro diversi, gli ha fatto osservare, che questo esser diversi non era proprio e solo incomodo dei piaceri, sendo che anco le cognizioni erano

diverse tra di sè. Allora Protarco, non sospettando più che dal consentire questa diversità dei piaceri ne dovesse venir danno alla propria sentenza, secondo la quale il piacere era il bene, dappoi che vedeva, che anche alle cognizioni, le quali nella contraria sentenza equivalevano al bene, accadeva di avere in sè questa medesima diversità, si contenta dell' egualità che tra le due sentenze si ritrovava, consistente per avventura in questo, che ciascuno degli equivalenti del bene, il piacere, vogliam dire, e la cognizione, racchiudevano una diversità nel lor seno. Però concede che sì i piaceri e sì le cognizioni sieno diversi: onde Socrate soggiugne che di queste diversità si abbia a fare disamina (ἔλεγχος), affinchè esse possano indicare (μηνύειν) qual sia il sommo bene tra il piacere e la cognizione. E che questo sia il vero, si ritrae con molta evidenza dal rimanente del dialogo; nel quale Socrate, dopo mostrato, come non solo il piacere e la cognizione, ma ciascuna unità racchiude in sè una multiplicità e quindi una diversità, e dopo sposte le parti principali della metodica universale, e detto come si abbia nel proposto quesito ad applicare, va in fatti investigando da prima quelle diversità che corrono tra le varie ragioni dei piaceri e poi quelle, che si veggiono tra le varie maniere di cognizioni. Il che fa con la massima diligenza, sendo che nulla non vuole, che non si sceveri di quello che è puro od impuro, e però constituisce diversità nel piacere e nella cognizione (μηδέν, ὦ Πρώταρχε, ἐπιλείπειν ἐλέγχων ἡδονῆς τε καὶ ἐπιστήμης, εἰ τὸ μὲν ἄρ' αὐτῶν ἑκατέρου καθαρόν ἐστι, τὸ δ' οὐ καθαρόν. 52 E: trad. p. 88). E queste diversità appunto così diligentemente disaminate (ἐλεγχόμεναι) indicano (μηνύουσι) in sulla fine, come il sommo bene dell' uomo si debba comporre da sola una ragione di piaceri, e da ogni maniera di cognizioni.

Quindi si vede come nel periodo citato, quando pure si voglia che esso proponga di far quello, che veramente è poi fatto nel dialogo, il nominativo di μηνύσωσι si ha per un qualunque modo a trarre da διαφορότης, e questa διαφορότης deesi in esso dire, che si abbia ad esaminare. Però il senso suo vero cominciò a vedersi da Baumg. Crus. (l. c.), che, allontanatosi primo dall' errata traduzion di Ficino, in sulla quale Cornario e Fischer avean calcate le loro correzioni, scorse, che non ἐλεγχό-

μενοι sott. ἄνθρωποι, come quegli avea creduto, fosse il nominativo di μηνύσωσι, ma sì bene αἱ διαφορότητες, ricavato, per una sinesi usitatissima, da διαφορότητα; onde corresse così: τολμῶμεν ἐλεγχόμενοι, ἄν πῃ μηνύσωσι sc. αἱ διαφορότητες. Se non che a questa correzione si può obbiettare l'audacia soverchia della trasposizione e la durezza che ne risulterebbe in tutta la frase greca dall'esser così lontano il nominativo di μηνύσωσι. Però più al vero s'avvicinò Schleiermacher, scrivendo: τολμῶμην ἄν πῃ ἐλεγχομένη μηνύσῃ: se non che le mutazioni, che simile scrittura richiederebbe nel testo, sono ancora soverchie. Onde resta unica e fondata quella correzione mitissima, che l'ottimo Stallbaum propose sin dalla prima sua edizione del Filebo (p. 18) e poi ripropose nell'appendice (p. 5) e riconfermò finalmente con una magistral nota nella sua seconda edizione (p. 109): la quale consiste in mutare ἐλεγχόμενοι in ἐλεγχόμεναι sottintendendo, com'è chiaro, αἱ διαφορότητες ricavato da διαφορόρητα, ch'è in sul principio del periodo. Il qual passaggio dal singolare al plurale è qui naturalissimo, sendo che due erano le diversità che Socrate proponeva si esaminassero, quella del bene suo ch'era la cognizione, e quella del bene di Protarco ch'era il piacere: ed ancora ha un esempio molto simigliante nell'Ippia maggiore 302 B. καὶ γὰρ ἐγὼ ἔλεγον, εἰ μέμνησαι — ὅτι ἡ διὰ τῆς ὄψεως καὶ δι' ἀκοῆς ἡδονὴ οὐ τούτῳ ἂν εἶεν καλαί, ὅτι τυγχάνοιεν ἑκατέρα μὲν αὐτῶν πεπονθυῖα, ἀμφότεραι δὲ μή. (v. Stallb. l. c: Matthiae Gr. Gr. § 293). Questa correzione adunque, che Schleiermacher (l. c.) ha poi quasi accettata riprovando la propria, e Matthiae (l. c.) ha approvata, noi abbiamo espressa nella nostra traduzione.

Da tutto il fatto discorso si comprende, quanto poco giovi la difesa che della volgata fanno Bernhardy (Sintax. Gr. p. 430 cit. da Stallb.), e Klitzsch (p. 5), a norma della quale ad ἐλεγχόμενοι si avrebbe a sottintendere quella stessa parola λόγοι, che Winckelmann (l. c.) ha creduto mancare qui per solo difetto del copista e rimette nel testo. I λόγοι di Socrate e di Protarco si sarebbero potuti disaminare invero; ma, tuttochè Platone usi spesse volte l'espressione « ὁ λόγος μηνύει » (V. Winck. l. c.), e più volte in questo stesso Filebo (50 A: 35 C: 61 B), pure nel caso nostro οἱ λόγοι non indicherebbero nulla;

le differenze invece indicherebbero, e però sono in fatti disaminate ed indicano veramente. Ancora Vittore Cousin ritiene nella nota seconda la volgata (p. 481), senza però brigarsi di difenderla, benchè sprechi molte parole ad oscurare e frantendere una parte chiara del periodo antecedente: se non che chi può non maravigliarsi a vedere che l'egregio professor francese, il quale fa il rumor grande addosso a Stallbaum rimproverandogli che « *faute de comprendre il bouleverse tout* », non si è accorto di avere nella sua traduzione (p. 298) ritratta non già la volgata, ma l'audace conghiettura di Schleiermacher?

Da ultimo ci resta ad aggiugnere, che la parola διαφορότης, la quale usa in questo luogo Platone, è, per testimonianza di Meride attico (ed. Pierson. p. 128), adoperata per il primo da lui (Theaet. 209. A. D. E: Parmen. 141. C: De Rep. IX. 587 E:) e però di suo conio: e quindi venuta nell'uso dei nuovi Platonici e di altri scrittori a questi contemporanei. Del che vedi l'elegantissima nota di Lobeck a Frinico (p. 350) e di Pierson a Meride attico (p. 128, cit. già da Stallb. l. c.).

(11) Nel Parmenide di Platone (130, A: seg.) si legge, che Socrate, ancor molto giovine, agli argomenti di Zenone, per i quali si dimostrava che gli obbietti sensibili, come quelli che ammettevano in sè una contrarietà di attributi, non potevano esistere, opponeva che era pure agevol cosa a dimostrare che gli obbietti sensibili di contrarii attributi fosser capaci, anzi divenire questo al tutto chiaro e razionale, quando si avesse voluto por mente, che questi contrarii attributi essi intanto ricettavano in sè, in quanto di contrarie idee partecipavano: difficile invece e da farsene le maraviglie sarebbe, se altri fosse abile a dimostrare che queste stesse idee, le quali si debbon dividere dagli obbietti sensibili che ne partecipano e porre di per sè e sono da sola l'attività razionale percepite, ricettano in sè medesime questa stessa contrarietà di attributi: a dimostrare, per mo' d'esempio, non già che gli obbietti sensibili sono simili e dissimili, uni e multipli nel tempo stesso, il che senza nissun dubbio avviene per lo partecipare ch'essi fanno all'idee contrarie del simile e del dissimile, dell'uno e del multiplo, ma sibbene che l'idea stessa del simile sia dissimile, e quella del dissi-

mile simile, e che l'idea stessa dell' uno sia multipla e quella del multiplo una.

Allora Parmenide, ammirata l'acutezza del giovine, così prendeva ad interrogarlo « O Socrate, come sei degno di ammirazione per questa cupidigia che hai di ragionare: ed or mi di'; dividi tu davvero così, e poni in disparte certe idee di per sè, ed in disparte gli obbietti che ne partecipano? E par egli a te che la simiglianza di per sè sia alcun che in disparte da quella simiglianza che noi abbiamo, e parimente l'uno di per sè ed il multiplo, e quante altre cose udisti pur or da Zenone? — A me sì. Socrate rispose: — E forse anco simili altre cose? riprese Parmenide; come a dire: un'idea del giusto di per sè, e del bello e del bene, e di quanto v'ha di siffatto? — Sì; Socrate soggiunse. — Che poi? anco un' idea dell' uomo in disparte da noi, e di quanto altro ci circonda e ci si assomiglia, un'idea dell' uomo, vo' dire, di per sè e del fuoco e dell' acqua? — Spesse volte, quegli disse, o Parmenide, sono già stato in fra due, se si richiedesse di dire di queste cose a un modo stesso che di quelle più su, od altrimenti. — Or, Socrate, anco di tai cose, le quali si parrebbero esser ridicole, come a dire dei capegli, del fango, e del loto, o di checchè altro di più sprezzato ed abbietto, tu dubiti, s'ei si richieda oppur no di dire che ve n'abbia un' idea in disparte, che sia diversa da quello, che noi maneggiamo? — Non dubito già, ripigliò Socrate, ma ho per fermo, che queste cose non siano altro oltre a quello che veggiamo; ch'ei non si avesse ad essere troppo assurdo a stimare, che anco di esse v'abbia un'idea. Alcuna volta in vero, per lo passato, mi è venuto sospetto non forse per tutte le cose fosse il medesimo: ma poi, che mi ci son fermo un poco a pensare, me ne tolgo giù, temendo di cadere in un abisso di baie ove io m' abbia a perdere. Giunto adunque là, a quelle cose che testè noi dicevamo che s'abbiano idee, travagliandomivi attorno, mi arresto. — Chè se' ancor giovine, o Socrate, riprese Parmenide, e non t'ha ancora invaso la filosofia, come, per creder mio, t'invaderà quando non avrai a spregio nissuna di queste cose: ma ora, per l'età, tu hai ancora risguardo alle opinioni degli uomini. Or mi di' questo: a te, secondo chè tu di', pare che vi siano alcune idee di cui abbiano i nomi quelle cose le quali ne partecipano:

che, per mo' d'esempio, diventano simili quelle che hanno partecipato della simiglianza, grandi quelle che della grandezza, e giuste e belle quelle che della bellezza e della giustizia? — Al tutto così, rispose Socrate. — Or bene, ciascuna cosa che partecipa o partecipa a tutta l'idea o ad una parte: o potrebbevi egli essere oltre a queste un'altra maniera di partecipazione? — Oh qual'altra mai? quegli riprese. — E pare a te, che tutta l'idea, una com'è, si truovi in ciascuno dei molteplici obbietti; o come? — E che impedisce, ripigliò Socrate, che vi si truovi? — Invero a questo modo, una com'essa è ed identica, si troverà in molteplici e separati obbietti, e però essa stessa sarebbe così separata da sè medesima. — Non già, Socrate contradisse, se, come il giorno, tuttochè uno ed identico, si truova in più parti, e non però è separato da sè medesimo, così ancora ciascuna delle idee una ed identica si trovasse in tutti gli obbietti. — Piacevolmente, o Socrate, tu poni un identico uno in più parti, appunto come se coverti molti uomini di un velo, dicessi ch'egli uno stia tutto sopra molti: o non credi tu dire una simil cosa? — Una simil forse, rispose Socrate. — Or bene il velo starebb'egli tutto sopra ciascuno, o starebbene sopra ciascheduno una parte diversa? — Una parte. — E partibili adunque sono, o Socrate, l'idee di per sè, e gli obbietti che ne partecipano d'una lor parte partecipano, e a questo patto non istarebbe già tutta l'idea sopra ciascheduno, ma sola una parte a ciascheduno ne apparterrebbe? — Così pare almeno. — Or vorrai tu, Socrate, dire che l'idea una si divida in parti davvero: e resterà ancora una così! — In nissun modo, Socrate rispose. — Imperocchè vedi, Parmenide continuò, se tu dividerai la grandezza di per sè, e ciascuno dei molteplici grandi riuscirà grande per una parte di grandezza più picciola della grandezza stessa di per sè, non parrà egli assurdo? — Assurdissimo, Socrate disse. — Che poi? avendo un qual s'è obbietto ricevuto in sè una picciola parte di egualità, avrà egli con seco tal cosa, la quale, tuttochè minore dell'egualità di per sè, possa renderlo uguale a checchessia? — Impossibile. — Ma poniamo che alcun di noi s'abbia una parte della picciolezza: la picciolezza stessa per sè sarà più grande di questa, sendo essa una sua parte: e così la picciolezza di per sè sarà più grande, e ciò cui

s'aggiunge quello che da essa si toglie, diverrà più picciolo e non più grande di quel ch'egli era. — Ei non potrebb'essere questo, consentì Socrate. — Or dunque a qual modo, vorrai tu, Socrate, che gli altri obbietti partecipino all'idee, quando non possono ad esse nè per parti nè per intero partecipare? » E Socrate, ridotto, per tai parole in angustie, nè sapendo come difendersi dall'obbiezioni che ai suoi supposti opponeva Parmenide, va dubitando, se le idee non esistessero come enti di per sè, ma solo nell'animo umano, come sue cogitazioni: se non che, scorto che ancora così non si potea senza grande assurdo ritenere, che le cose all'idee partecipassero, propone quella che fu poi veramente la dottrina di Platone, che le cose cioè comunicassero coll'idee, non perchè a loro partecipavano, ma perchè loro s'assomigliavano. Ma Parmenide neppure a questo è contento: ed altre obbiezioni contro a tutta la teorica delle idee va presentando, come si può vedere nel resto di quel dialogo, onde tanto è conteso tra i filosofi e gli eruditi il riposto intendimento.

Noi abbiam recato per intero tutto questo luogo del Parmenide di Platone, perchè illustra grandemente quello del Filebo che dobbiamo disaminare, e ancora non poche parti che lo precedono e lo seguitano. Invero da queste parole del Parmenide si ritrae come due erano le principali difficoltà della teorica dell'idee: l'una se l'idee avesser davvero un'esistenza assoluta e di per sè, il che pareva così malagevole a dimostrare, che Socrate stesso in sul fine si ristringeva a dubitare, se esistessero solo come cogitazioni dell'animo umano: l'altra, in che modo le cose avessero comunicazione con loro; imperò che o si dicesse, che l'idee in ciascuna cosa inerissero, e così ad ogni volta si ripetessero, o che ciascuna cosa ad una diversa parte dell'idee partecipasse, o che infine si sostenesse, che le cose coll'idee comunicassero, assimigliandosi a loro, gravi impedimenti in ciascuno di questi supposti si vedevano sorgere. (Stell. Opere varie. Pad. 1783 v. 5. Parmen. compend. p. 5 seg. Tenn. op. cit. v. 2 p. 87 seg. Parm. ed. Stallb. Lipsiae 1839 Proleg. I. 2 p. 43 seg.) E queste medesime difficoltà si propongono nel seguente periodo del Filebo, che per maggior chiarezza vogliam qui nella sua greca forma trascrivere:

Πρῶτον μὲν [ἀμφισβήτησις γίγνεται], εἴ τινας δεῖ τοι-

ἄυτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. (Phil. 15 B). *In prima certo si controverte, s'ei bisogni stimare ch'ei v'abbia siffatte unità, le quali davvero sieno e realmente: e dipoi in qual modo ciascuna di esse, tutto ch'ella, essendo sempre la medesima e non sostenendo nè generazione nè morte, perduri fermissimamente quell'una stessa che ella è, si debba ciò non ostante porre nei nascenti e infiniti obbietti, disseminata e divenuta molti e intera e disceverata da sè medesima: e quello che parrebbe di ogni altra cosa più impossibile si è che l'identico e l'uno si generi in uno obbietto ad una ora ed in molti.*

I due dubbii che qui si veggono circa alla teorica dell'idee sono quei medesimi appunto che abbiam trovati nel Parmenide. In prima sì controverte, ei vi si dice, se l'idee esiston davvero per sè: e dipoi in che modo comunichino colle cose. E nel proporre il secondo dubbio si riassumono in poche parole tutte le obbiezioni del Parmenide: del che per esser persuasi bisogna alcun poco filologicamente osservare la testura del periodo da εἶτα insino a γίγνεσθαι. Imperocchè i due participii οὖσαν e προσδεχομένην indicano il fatto principale, che forma il nodo di tutta la quistione ed il fondamento del dubbio: il qual fatto è la natura stessa dell'idee di essere sempre identiche a sè medesime, e non soggette a generarsi nè a perire. La congiunzione ὅμως poi non accenna già ad una contrarietà che fosse tra le parole « εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην » e le precedenti (che sarebbe impossibile perchè esse ripetono appunto il medesimo, e son messe solo a cagione di rifermare che nel supposto che l'idee si generino nelle cose, non si vuol distruggere la loro unità, identità e costanza); ma sibbene una contrarietà che si truova in vero tra esse, e le susseguenti; e che in questo modo sia spesse volte usata tal congiunzione, puoi ritrarlo da Heindorf al Liside (213 A, § 22) ed al Fedone (91 C, § 12), da Astio nell'annotazioni al Protagora (345 C, p. 172),

da Stallbaum al Filebo (12 B, 2 ed. p. 90) e da Matthiae (Gram. Gr. § 566, 3). Infine μετὰ δὲ τοῦτο non mostra già il principio d' un' altra quistione, diversa da quella che si esordisce con εἶτα, ma riferma l'opposizione che si scorge nel supporre che l' idee, tuttochè persistano nella lor natura, s' ingenerino non però di meno nelle cose. Onde μετὰ δὲ τοῦτο ha qui un senso simile a quello nel quale noi italiani sogliam dire *con questo*, o *con tutto questo* o *contuttociò*, che valgono *non di meno*, o *non pertanto* o simil cosa. Potrebbemisi opporre che di questo uso di μετὰ δὲ τοῦτο non potrei agevolmente recare altro esempio: ed io invero confesserò, che tuttochè non dubiti ch' ei se ne possa trovare, non però di meno ora non ne ho in pronto nessuno. Se non che non credo però che mi si abbia a riprovare la mia interpretazione; massime chi, dando nella filologia alcuna parte al raziocinio, voglia considerare come εἶτα, congiunzione di significato proprio affatto identico a quello di μετὰ δὲ τοῦτο, ha molto di frequente un uso al tutto simile a quello che da noi in questo luogo a μετὰ δὲ τοῦτο si attribuisce (vedi, *ne plura*, Ast, Lex. Plat. alla voce εἶτα). E poi quanti usi troviam noi, i quali, confortati da solo un esempio, si debbono non pertanto dichiarare per così greci e puri, come e più che altri ai quali d' ogni parte abbondano gli esempi nei greci autori? Ancora le ultime parole « ὃ δὴ πάντων κ. τ. λ. » si riferiscono solo all' ultimo supposto, che l' idea in ciascun obbietto si generi tutta e si ripeta, il quale anco nel Parmenide, come evidentemente assurdo, è più prestamente rigettato.

Da questa breve disamina filologica si fa chiaro come in questo solo periodo tutte le obbiezioni del Parmenide, secondo dicevamo, si trovan riassunte. Sendo che, chi voglia por mente, tutte quelle obbiezioni sgorgano dal fondamentale principio che l' idea debb' essere una, identica a sè stessa, non soggetta nè a generazione nè a morte, e costante nella propria natura: la quale però non sostiene di unirsi in un qualunque modo per partecipazione alle cose; imperò, o che ciascuna cosa abbia una parte dell' idea o che l' idea in ciascuna cosa si attui tutta, e a ciascuna volta si ripeta, l' idea non è più una, nè identica, nè costante: se non che questo secondo supposto è ancora più assurdo, perchè dà per possibile questa pro-

posizione contraddittoria, che cioè dire una sola ed identica cosa in più obbietti ad un' ora si truovi.

Nè bisogna pretermettere quella sola differenza che si vede per rispetto alla presente quistione tra il Parmenide ed il Filebo: valendo essa molto a mostrare l' avanzamento che la teorica dell' idee avea fatto nella mente di Platone durante il tempo che corse tra la composizione dei due dialoghi. Imperò che nel Parmenide, dopo dichiarati insufficienti i due supposti che si facevano circa la comunicazione delle cose coll' idee per mezzo di partecipazione, si continua a dimostrare anco insufficiente nè da sostenere il supposto, che le cose coll' idee comunicassero per mezzo di assimilazione. Invece nel Filebo di quest' ultimo supposto non si tiene discorso, e si riferiscono solo le obbiezioni che a' due primi si posson fare: onde si può conghietturare che Platone già si fosse risoluto all' opinione che con tanto splendore ed evidenza di parole e di concetti mantenne per sua nella Repubblica e nel Timeo, ciò è che le cose coll' idee comunicassero per via di assimilazione, e però le cose avessero nome di similitudini dell' idee (ὁμοιώματα, ἀφομοιώματα, μιμήματα, ἀφομοιούμενα: Tim. 50 D, 51 A, ed altr.) e le idee tenesser luogo di cause esemplari alle cose. (Παραδείγματα Tim. 28 A; 38 A ed altr.).

Nè ci resta altro ad osservare, se non che queste idee [ἰδέαι] che, secondo diversi rispetti, Platone chiama altrove anco εἴδη e γένη, in questo luogo del Filebo sono chiamate ἑνάδες e μονάδες (Baumg. *De Phil. Plat.* p. 29. Ritter l. c. p. 273): il quale uso qui deriva non solo dall' essersi per lo innanzi la relazione delle cose e dell' idea indicata molte volte colla formola dell' uno ed i molti [ἓν καὶ πολλά], ma ancora dall' aver Platone in questo dialogo adoperato più volentieri quelle parole che più avessero di color Pitagorico: del che non discorriamo più a lungo avendone abbastanza ragionato nei Prolegomeni (P. 1, II, 1).

E qui potremmo terminar questa nota, se non dovessimo confessare che all' interpretazione che noi abbiam data a questo periodo, tutti gli altri commentatori, dallo Schütz in fuori (op. cit. Part. III in), sono contrarii. Imperò che il Tennemann (l. c. p. 82), il Baumgarten-Crusius (op. cit. p. 32), l' Ast (Platon's Leb. und Schrift.

p. 275), il Socher (Platon's Schrift. p. 295), lo Stallbaum (1 ed. p. 24; 2 ed. p. 115), il Klitzsch (p. 6), seguendo tutti il Ficino (p. 2), col quale consentono il Cornario (p. 218), il Bembo (p. 444), il Grou (p. 447), il Sydenham (p. 100), il Kleuker (p. 304), l'Hülsemann (p. 235), l'Ast (p. 275) e il Cousin (p. 301), sostengono che la testura stessa del periodo colle sue tre particelle πρῶτον, εἶτα, μετὰ δὲ τοῦτο mostra troppo chiaramente essere tre i dubbii che qui Socrate propone contro alla teorica dell'idee, e non due, come si è da noi affermato. Se non che si truova già risoluta questa obbiezione ove abbiam detto del modo nel quale μετὰ δὲ τοῦτο s'abbia ad intendere: dove invece alla loro interpretazione e' pare che si possa obbiettar molto, ed in modo che non sia agevole di rispondere. E che sia vero, il secondo dubbio, a stare in questa opinione, si raccoglierebbe nelle seguenti parole: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, [δεῖ ὑπολαμβάνειν] ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; le quali s'interpreterebbero dirittamente così: *e di poi in che modo ciascuna di esse, essendo sempre la medesima, e non sostenendo nè generazione nè morte, bisogna non però di meno stimare che perduri quell'una stessa ch'ella è?* Ora non è egli assurdo il senso che se ne ritrae? Non è al tutto straordinario, che si truovi opposizione tra l'essere l'idea sempre una ed identica non capace di generazione nè di morte, ed il perdurare fermissimamente quell'una stessa ch'ella è? Non è invece evidente, che l'esser l'idea sempre una, identica, non capace di generazione nè di morte, induce di necessità il perdurar una ed identica a sè? Com'è possibile che la divina mente di Platone avesse una così assurda quistion concepita? Però i più di quegli che s'attengono all'opinione da noi contradetta, mostrano di non accorgersi dell'ὅμως, e solo il Baumgarten-Crusius (l. c.) ne vede l'incomodo, e cerca con poca felicità di schivarlo. Or noi vogliam pure ammettere che si possa fare a meno d'una parola di così grande rilievo, e veggiamo qual sarebbe mai a questo modo il senso d'un cotal dubbio. Eccolo secondo le parole stesse dello Stallbaum (2 ed. l. c.): *deinde (quaeritur), quomodo unaquaeque ab ortu et interitu immunis esse intelligatur.* Non obbietteremo

che di tal senso non v'ha punto traccia nell'originale: ma dimanderemo: 1.º In quale altra opera di Platone si truovi fatto circa all'idee un dubbio per una qualunque parte simile a questo? 2.º Se non sia contrario all'indole del pensiero Platonico di ammettere che si possa assurgere insino ad investigare la ragione intima, il perchè, vogliam dire, ed il come della immutabilità ed immortalità dell'idee? 3.º E se non sarebb'egli assurdo un tal dubbio, ed indegno però di esser proposto da Socrate: dappoi che la immutabilità e l'immortalità dell'idee è un fatto intuitivo, e perciò di quei fatti primi, dei quali non si può nè si dee render ragione? Insino a che non ci sia risposto a queste tre nostre dimande, insino a che non sia dato un senso probabile ad ὅμως, noi riteniamo la nostra interpretazione, ed appruoviamo lo Schleiermacher (p. 146) e il Götz (p. 7), i quali con poca varietà interpretano similmente.

(12) Di Prometeo e d'altri miti che si trovano accennati da Platone in questo dialogo, discorreremo nella dissertazione sopra Olimpiodoro, ove dovrem dire del significato che lor dava quel neoplatonico. Ci restano però a dichiarare soli alcuni dubbii filologici.

E dapprima a p. 12, v. 1 è traduzione letterale del testo: οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες (16 D), *gli antichi per fermo che migliori eran di noi ed abitavano più accosto agli Dei*; espression metaforica, la quale, contro al Baumgarten-Crusius (Act. Sem. Reg. et Societ. Phil. Lips. ed. a Christ. Beck. vol. 1, p. 40) ed a Huschk (Ann. liter. p. 332) consentiremo che abbia un significato quasi identico a quello che vuole lo Stallbaum (p. 123): gli antichi cioè, siccome più vicini per il tempo di lor nascita agli Dii, eran forniti d'un più vivace senso della divinità e della natura, onde più facilmente sentivano e più acutamente scorgevano qual mai ne fosse l'essenza. Così Cicerone (*Tuscul.* 1, 12): *Antiquitas, quo proprius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera cernebat.* Vedi ancora Cic. Legg. II, 11, 27 e Plat. Tim. 40 D. Rep. III, 338 B, 391 E, i quali luoghi sono stati già tutti raccolti dallo Stallbaum nella nota al luogo citato.

Ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν (ἰδέαν) δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμὸν καὶ

τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως κτλ. (16 D); *e quando ci venga fatto di coglierla, dopo l'una investigare, se mai ce ne fossero due, ed altramente tre o alcun altro numero.* Nell'interpretazione di queste parole abbiamo ritenuta (p. 12 v. 10) per vera la conghiettura dell' Ast (p. 278, Stallb. App. p. 7); la quale consiste in mutare ἓν ἐκείνων in ἐν ἐκείνῳ (τῷ παντί) accettata anche dallo Stallbaum nella 2 ediz. p. 124. La volgata non pare che si possa sostenere: le correzioni dello Schütz (Part. II, 8), dello Schleiermacher (p. 484), dello Stallbaum (1 ed. p. 32), dell' Hermann (in Klitzsch p. 8) ci pajono o meno miti e lontane troppo dal testo: o che dieno senso men limpido e chiaro.

Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει (17 A.); *se non che ora i sapienti tra gli uomini fazionano l'uno a ventura, e più tostani ad un'ora e più lenti del convenevole, il molti, pur dopo l'uno, fanno ad un tratto infinito, e però loro sfuggono i medii.* L'interpretazione Ficiniana di questo periodo è come segue « *Qui vero nunc exstant ex hominibus sapientes unum quidem ac multa velocius atque tardius quam decet inducunt, et post unum infinita continuo: media vero illos effugiunt* (p. 4). Ora, secondo una siffatta interpretazione, v' ha nel periodo contradizione evidente; perchè Socrate rimprovererebbe ad un' ora ai falsi sapienti dei giorni suoi di non ripartire i molti con quella cura che si richiede, e ancora di mettere gl' infiniti subito dopo l' uno, e di farsi così sfuggire i molti o i medii che vogliam dire. Ma gli è chiaro, che se questi falsi sapienti mettono gl' infiniti subito dopo l' uno, e si fanno sfuggire i molti o i medii, non li ripartiscono già questi molti con più o men cura di quella che si richiede, ma non li ripartiscono punto, e non ne hanno nissuna cura. Veduta una così patente contradizione, in varie parti si divisero quegli eruditi alemanni prontissimi e fecondissimi nella correzione dei testi: e lo Schütz (Part. II 6), e il Dindorf (in Stallb. 1 ed. p. 33), e lo Stallbaum (1 ed. p. 33), ed Ast (p. 278), e il Klitzsch (p. 9) variamente corressero. Stranamente difese la volgata lo Schleiermacher (p. 484), sostenendo che qui πολλά non avesse l'usato suo signi-

ficato, ma valesse invece ἄπειρα; e lo Stallbaum nella 2. ed. (p. 126) cercò di mostrare che quella contradizione Ficiniana non avesse veramente luogo nel testo. A noi pare che, ove non si fossero ostinati a ritenere la costruzione di quelle parole, come l'avea fatta il Ficino, si sarebbe agevolmente potuto risparmiare qualunque correzione, ed esser persuasi che di quella contradizione potea aver carico solo il traduttore e non l'autor greco, nè nissuno de' greci copisti. Imperò che si vegga limpido senso che se ne ritrarrebbe a punteggiare e costruire così: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς· τὰ δὲ μέσα κτλ. Da questa punteggiatura risulta che τοῦ δέοντος debb' essere appiccicato a θᾶττον καὶ βραδύτερον, e che ἄπειρα è caso appositivo di πολλά. Onde si ritrae che di due cose Socrate rimproverava i falsi sapienti dei dì suoi: e l'una era di porre l'uno come lor veniva bene, senza badarvi più che tanto, alla ventura in somma il che vuol dire di scegliere il genere, senza ben prima vedere se genere sia; che era un vizio molto simile ad uno dei dì nostri, nei quali tra i più è invalso l'uso di generalizzare a vanvera e a vuoto: e l'altra era di fare i molti subito infiniti, appena che avessero così mal trovato quell'uno e però di lasciarsi così sfuggire i molti od i medii; il che vuol dire, di scendere subito dal genere agl'individui, senza punto far novero o disamina delle specie che tra quello e questi tramezano; che è ancora un vizio molto simile a un altro de' nostri dì, nei quali dai più non si avverte il valore e l'ampiezza dell'idea generale, e si salta di botto da essa agl'individui, applicandola senza discrezione e verità; come avviene in ispezie coll'idea generale storica, la quale dai più si applica in modo così ridicolo e maravigliosamente sconnesso agl'individui fatti della storia che è una pietà a vedere per quei pochi che sanno, e, che è più, una confusion per la scienza. Ma ritornando in via, ci resta a spiegare perchè Platone dica che questi falsi sapienti facendo i molti subito infiniti, operino θᾶττον καὶ βραδύτερον τοῦ δέοντος, *più velocemente e più lentamente di quello che si conviene*. E perchè dica *più velocemente* gli è chiaro, sendo appunto per soverchia fretta ch'e' fanno a meno di noverare le specie e saltano

agl'individui, dappoi che il novero delle specie sarebbe lavoro lungo e faticoso: aggiunge poi *più lentamente*, perchè ogni processo scienziale, quando mal fatto sia, esige d'esser rifatto, e costa però il doppio di tempo o all'individuo stesso che errò dapprima od alla scienza. E non crediamo che a quest'interpretazion nostra si potrebbe opporre altro se non la particella δὲ in μετά δὲ τὸ ἓν: la quale ai meno acuti potrebbe parere che qui non voglia dir nulla. Se non che questa obbiezione potrebbesi dimostrar vana davvero: ma per ora a noi basta di affermare che quella particella ha qui il suo più frequente significato di *tamen*, *tuttochè*, *pure*, secondo che abbiamo espresso nella nostra traduzione: temeremmo, entrando in altro discorso, di allungarci soverchiamente.

Ancora in sul finire, bisogna osservare, che con *per soprappiù* traduciamo πάλιν che è nel testo: non parendoci punto necessaria la correzione che propone il Van-Heusde di leggere invece ἔμπαλιν. (Spec. Crit. p. 100).

Ora, quanto alla *Terminologia del Filebo*, ci fa mestieri d'aggiungere alcuna dichiarazione sul senso delle parole *fine* ed *infinito*, colle quali rendiamo πέρας καὶ ἄπειρον. Consentiamo che sarebbe stato più proprio di tradurre πέρας con *termine*, come fa Sebastiano Erizzo in quel suo bellissimo trattato dell'*Instrumento e via inventrice degli antichi* (p. 76). Ma a noi è paruta cagione sufficiente per isceglier *fine* il potere avere così una serie di parole *finito*, *infinito*, *finità*, *infinità*, ecc. che avessero il medesimo radicale *fine*: al tutto corrispondente alla serie di parole greche usate da Platone, πέρας, ἄπειρον, ἀπειρίαν, περατοειδές κτλ: il che quanto vantaggio abbia, dicemmo già nella nota 3 alla voce νοῦς. La parola *infinito* poi non ha qui quel medesimo significato, non troppo agevole a diffinire, che suole avere nella filosofia d'oggidì, secondo il quale, per mo' d'esempio, si dice infinito Iddio. Così i Greci con ἄπειρον, come molti dei nostri filosofi cinquecentisti con *infinito*, intendevano, conformemente alla sua etimologia, *quello cui manca fine*, e lo usavano per lo equivalente d'*indefinito*, con questa differenza, che *infinito* esprimea nell'ordine ontologicale quello che nel logicale *indefinito*: onde valeva per essi quel medesimo che *interminato*. Similmente per i Greci correva la stessa differenza tra ἄπειρον ed ἀόριστον, il

primo usato molto frequentemente da Platone e massime in questo Filebo, il secondo invece molto di rado (Legg. 1, 643 D. XI, 916 D. V. Arist. de interpr. 2, Trendelenburg El. Log. Arist. p. 58): ed ἄπειρον aveva quel medesimo valore che ἀτελές, come ferma Platone stesso in questo stesso Filebo (24 B. tr. p. 27). Invece per noi moderni *infinito* è parola non adeguata a concetto forse alla nostra mente non adeguato: indica solo per modo negativo la negazione del fine nella natura assoluta: non ha nissun corrispondente nell'ordine logicale; dista, *immane quantum*, da *interminato*. Quindi si vede con qual diversità d'intendimento egualmente bene i Greci e molta parte degli antichi nostri chiamassero *infinita* la materia; dove invece noi sogliam chiamare *infinito* Iddio e diamo al *finito* molte di quelle medesime attribuzioni che quelli davano all'*infinito* (V. Mam. *Dial. di scienza prima* v. 1. p. 482). Sarebbe bellissimo e larghissimo subbietto di discorso disaminare sottilmente se e quando ἄπειρον abbia avuto tra i Greci il significato odierno d'*infinito*, o almeno tale che gli si fosse ravvicinato; di quali ragioni e di quali fonti sia derivato l'uso vario della parola *infinito* dei nostri cinquecentisti; quali sieno i segni distintivi dell'*infinito* secondo gli antichi lo intendevano e secondo l'intendiam noi: se non che, non conferendo tutto ciò all'intelligenza del Filebo, ci basterà per ora quello che del valor metafisico di πέρας ed ἄπειρον in Platone, e della loro origin pitagorica abbiamo già discorso in varie parti dei Prolegomeni.

(13) A pag. 13 v. 25 abbiamo chiamato *voce media* quella che Platone dice ὁμότονον: nel che fare abbiam seguito Aristotele, il quale nella Rettorica (lib. III. 1, p. 1403) scevera tre specie di voci, ὀξεῖα, βαρεῖα καὶ μέση: onde appare che chiama *media* quella voce che qui da Platone è detta ὁμότονος. A rendere tutto il concetto che nella parola ὁμότονος si racchiude, avremmo avuto bisogno di soverchie parole: sendo ch'essa indica propriamente una voce non acuta nè grave, ma egualmente tesa, ed egualmente allontanantesi da quella e da questa, onde sta loro di mezzo. *Media* quindi indica appunto quel medesimo che ὁμότονος, tuttochè sotto un diverso rispetto (V. Baumg. Crus. op. cit. p. 44). A diversi partiti si sono appigliati i traduttori: ma nissuno più inge-

gnosamente di Cousin si ha tolto la briga di questa parola, sendo ch' ei (p. 307) mostra di non averla punto letta: meglio per avventura l' altro traduttor francese (p. 450) avea tradotto *uniforme par le ton.* Non bene, almeno per quanto a noi pare, lo Stallbaum nella 2 ed. p. 130 cita a questo luogo alcune parole di Platone stesso nel Symp. 187, ed alcune di Luciano Prometh. I, p. 24 ed. Bip. le quali non ad una terza maniera di voce, ma alla formazione dell' armonia si riferiscono. Così non sappiamo persuaderci di quello che afferma il dottissimo Boeck (*Stud.* v. p. 51) circa al valore di ὁμότονον in questo luogo.

Molto chiaramente per contrario il Boeck (*l. c.* p. 47) medesimo divisa il significato di tutte le altre parole musicali che occorrono in questo luogo. « Quel ch' ei v' ha di più semplice nell' armonia è il tuono (sonus φθόγγος... I tuoni si distinguono per acutezza e gravità (ὀξύτητι καὶ βαρύτητι): quella deriva da un distendimento (ἐπίτασις), questa da un rallentamento (ἄνεσις). Un intervallo, secondo Euclide, è il circoscritto e definito da due tuoni diversi per acutezza e gravità (Διάστημα τί περιεχόμενον ὑπὸ δύο φθόγγων ἀνομοίων ὀξύτητι καὶ βαρύτητι), ed o semplice (ἀσύνθετον) o composto (σύνθετον). Armonia nel senso suo più largo è per la musica degli antichi ciascuno accordo di tuoni determinati: ed *armonica* è la scienza che l' ha per obbietto ». Aggiungi che i tuoni, in quanto determinano, ciascuno per la sua parte, l' intervallo, si addimandano termini degl'intervalli (ὅροι τῶν διαστημάτων). Ritmo poi è un certo ordine del movimento: e come l' armonia deriva dall'accordo dei tuoni acuti e gravi, così il ritmo dall' accordo de' moti tardi e veloci. A questo medesimo modo Platone diffinisce l' armonia ed il ritmo nelle Leggi, II 661 A. « τῇ δὲ τῆς κινήσεως τάξει ῥυθμὸς ὄνομα εἴη, τῇ δὲ αὖ τῆς φωνῆς, τοῦ τε ὀξέος ἅμα καὶ βαρέος συγκεραννυμένων ἁρμονία ὄνομα προσαγορεύοιτο: *e all' ordine del movimento verrebbe nome di ritmo, e a quello della voce, risultante dalla mescolanza dell' acuto e del grave, si darebbe per nome armonia.* V. ancora ibid. 672. E: Sympos. 187. A. e Cic. Tusc. I. 18. Puoi consultare, se ti piace, Bulliald. ad Theon. p. 53 e Burette Comm. Acad. Inscript. Par. vol. I. p. 109 seg. e

vol. V. p. 152 citati dallo Stallbaum e dal Baumgarten-Crusius (op. cit. p. 45). Molto dottamente di queste cose discorse il nostro Francesco Patrici nella Deca istoriale della sua poetica (Ferrara 1586) p. 266, p. 295 seg. e p. 330 seg. dove (p. 332) traduce appunto questo luogo del Filebo: non senza diletto si leggerebbe il Varchi nell'Ercolano ed. Class. It. t. 2. p. 278 e 292: e per comprendere l'ampiezza delle applicazioni dell'idea ritmica, s'ha a vedere l'Estetica universale di Federico Thiersch (Berlin 1846) p. 324 seg., uomo per isceltezza d'erudizione, per eleganza d'ingegno e per gentilezza di animo piuttosto straordinario che raro.

Nessuno si dee maravigliare che qui Platone specifichi una maniera di movimenti, scrivendo *movimenti del corpo*. Non vuole per questo modo restrignere il significato di *ritmo* al solo accordo dei movimenti tardi e veloci del corpo umano: ma indica per avventura, come la prima occasione al concepimento dell'idea ritmica fossero appunto tai movimenti e prima applicazione in essi se ne facesse, e ancora che il ritmo si riferisce massimamente all'arte del ballare, come l'armonia all'arte del canto: tuttochè amendue in tal modo presso gli antichi eran congiunte ed unite, che nell'una e nell'altra non meno il ritmo che l'armonia venisse richiesto (Stallbaum p. 131).

Da ultimo si osservino quei suoni simili che si truovano in più parti di questo luogo che esaminiamo: *per*
aritmetica misurate... ritmi *e* misure — *il* difetto *di fine* —
fa che in te difetti — *e che tu nè* spettabile *sii nè di*
conto, *come quegli che non hai mai* occhio *a* conto. —
Così si truova per lo appunto nel greco: δι ἀριθμῶν με-
τρηθέντα.... ῥυθμοὺς καὶ μετρα — τὸ δ' ἄπειρον σε ἑκάσ-
των.... ἄπειρον ποιεῖ — οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον, ἅτ' οὐκ
εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ ἀπιδόντα. Queste similitudini di suono nelle parole alcuna volta (e gli è il caso della prima) erano a Platone indicazione di etimologia, o di altra affinità tra le due parole simili: alcun'altra (e gli è il caso delle altre) erano meri artificii di stile. Nell'un modo o nell'altro bisogna fare sempre ogni opera di ritrarli nella lingua in che si traduce: ed il dubbio alquanto pedantesco, se siano convenienti o pur no simili artificii, non può punto scusare il traduttore, che si di-

mostrasse a rendergli negligente. Non per tanto non è sempre possibile di mantenerli; e n'avremo pruove più giù. Del rimanente le ultime parole di questo periodo hanno riferimento all'oracolo dato ai Megaresi, del quale vedi lo Stallbaum p. 132 e gli autori che egli allega: Platone ne usa ancora nell' Ipp. maggiore 288 B.

(14) Οὕτω καὶ τοὐναντίον, ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθὺς ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν (18 B); *e così per contrario, quando uno sia costretto d'appigliarsi d'in sul principio, all'infinito, bisogna che non vada col pensiero di subito all'uno, ma sì prima ad alcun numero, consentivo sempre d'una moltitudine determinata.* E chi potrebbe dire tutte le conghietture che metton su in questo luogo gli eruditissimi tedeschi? o che utile ne verrebbe a noi, che teniamo queste parole al tutto sane, e di senso limpido e chiaro? Chi vuol vedere come quegli uomini, dottisssimi invero, vanno anfanando e tutto rovistano e rifrustano, e s'aggirano e s'arrovellano, legga lo Stallbaum (1 ed. p. 39. *App.* p. 7: 2 ed. p. 132), l'Ast (p. 282), lo Schleiermacher (p. 485, il Lehrs (in Jahnii Ann. a. 1827. vol. I. p. 154) e il Klitzsch (p. 11). Noi diremo invece la nostra opinione; la quale è che non si debba cambiar nulla, sendo che le parole dicono appunto quello che dir debbesi da Platone in questo luogo. E che questo sia vero, si osservi come qui si espone l'altra parte della metodica platonica, che dichiara come proceder si debba nel salire dall'infinito all'uno: e si dice che non si abbia a saltare di subito all'uno, ma prima sceverare e disporre la moltitudine che si contiene nell'infinito e noverarla; il che si può perchè ogni moltitudine cosiffatta è determinata; e sol dopo ciò ascendere all'uno: o, a dirla con nostre parole, e' bisogna prima noverar le specie che nell'infinito si contengono, e poi dalle specie risalire al genere sommo, che tutte in sè medesimo le raccoglie. Ora le proposte parole dicono appunto, ch'e' non bisogna andar col pensiero di subito all'uno, ma prima ad alcun numero; od, altrimenti, non s'ha a pensare di subito al genere, ma comprender prima il numero delle specie. Se non che si obbietta che κατανοεῖν con ἐπί non ha nissuno esempio; e sia con Dio: si scriverà con solo questo nel dizionario. Si ag-

giugne: che vuol mai dire ἀριθμὸς ἔχων τι πλῆθος ἕκαστον? ed io rispondo, ch' e' vale *un numero che contiene una certa moltitudine determinata.* Mi si vorrà gridar contro, e dimandare, ove m' abbia io trovato, che πλῆθος ἕκαστον valga *moltitudine determinata?* ed io dirò che in nissun luogo, ma che non trovo in ἕκαστον nulla che mi si possa ragionevolmente opporre. Ed invero, in vece di andarsi aguzzando per vedere, in quale altro modo avrebbe potuto o dovuto dirsi quello che tutti consentono che Platone abbia voluto dire, vediamo, se queste parole πλῆθος ἕκαστον, ch' egli certamente ha scritte, non trovandosi varietà in nissun codice, possono avere senso veruno. Si concepiscano varii infiniti, dai quali si debba ascendere agli uni che lor soprastanno: secondo la metodica qui esposta ci bisognerà investigare dapprima il numero delle specie che in ciascuno infinito si contengono; e ciascuno di questi numeri avrà in sè una moltitudine diversa da quella che ha un altro. Ecco il πλῆθος ἕκαστον che qui dice Platone *individua*, *particolare*, *determinata*, che in ciascun numero si contiene. Così noi dichiariam questo luogo senza nulla mutare, e così abbiamo tradotto; nè creda altri che il *sempre* che abbiamo aggiunto derivi dalla correzione dell'Ast e dello Stallbaum, che leggono ἑκάστοτε: imperò che noi l' abbiamo messo, per sola chiarezza, affinchè si comprenda che quelle parole « πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι » sono da Platone aggiunte ad ἀριθμὸν, per indicarne una condizione perpetua ed essenziale.

(15) L' immenso anacoluto, che in questo periodo si truova nel Greco, ci è paruto bene di conservarlo nella nostra traduzione, non parendoci che traducendo da lingua così ricca e varia di partiti si abbia a far getto di nissuno di quei mezzi che porger possa la lingua propria. Ed invero noi troviamo nei nostri Classici degli anacoluti così arditi e più: e si potrebbe ad un bisogno riscontrarne moltissimi esempii negli Scrittori Fiorentini ed in ispezie nel Gelli. (Op. cit. Dial. 6. p. 118, p. 128, p. 129, Dial. 9, p. 172, p. 180 ed altr.).

Quanto a Teuth, chiamato altrimenti Anubis, Thoth, o Ermes, Platone gli attribuisce l' invenzion delle lettere anco nel Fedro 274 C, seg. Similmente Cicerone, De nat. Deorum III, 22, al qual luogo puoi veder citati dal Moser

e dal Creuzer nella loro edizione (Lips. 1818, p. 610) moltissimi autori che ne hanno discorso. Vedi ancora, se ti piace di saperne altro, il Creuzer (Rel. de l'antiquité trad. par Guignaut v. 1, P. 2, C, 4, p. 435), Hug (Mytholog. Untersuchung. p. 268 cit. da Stallb. 2, ed. pag. 135), l'Ast (Annot. ad Phaedrum l. c. p. 591), e lo Stallbaum (Phil. p. 135, Phaedr. p. 179).

Platone distingue in questo luogo tre ragioni di lettere: da prima annovera le vocali (φωνήεντα): dipoi quelle lettere che non partecipano certo di voce, ma di una cotal guisa di suono (φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δέ μετέχοντά τινος), le quali equivalgono alle semivocali, ed egli più giù chiama anco medie (μέσα): in terzo luogo le lettere mute e senza suono. Similmente fa nel Cratilo 424 seg. e nel Teeteto 142. Questa divisione è conforme a quella, la quale, per testimonianza di Aristotele (De arte poet. c. 20 ed. cit. p. 1457), di Sesto Empirico (adv. Gramm. I. 5, p. 238), di Dionigi Alicarnasseo (De comp. verb. c. 14 p. 158, ed. Schaef.), citati anco dallo Stallbaum (2 ed. p. 137) facevano i grammatici, per i quali il primo genere delle lettere erano le vocali α, ε, η, ι, ο, υ, ω; il terzo le mute β, γ, δ, κ, π, τ, φ, χ, θ (così gli Stoici; altri come reca Sesto Emp. l. c. noveravano le aspirate tra le semivocali) ed il secondo infine le semivocali λ, μ, ν, ρ, σ, ζ, ξ, ψ. Di questa divisione delle lettere puoi veder discorso in Vossio, De arte gramm. I, c. 12. Del luogo di Platone parlano lungamente lo Stallbaum (2 ed. l. c.) e il Cousin (p. 487). Chi ne avesse agio, potrebbe riscontrare una dissertazione, ch' io non ho potuto vedere, la quale lodata molto dallo Stallbaum, si trova dinanzi all' Index lectionum in Acad. Monaster. Guestphal. per menses hibern. 1827-1828 habendar. Monast. 1828. 4.

(16) Ὅρα δή, τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι τὰ δέοντα καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, μῶν μηδὲ ὁρᾶν τι (21, B); *or vedi; il comprendere e lo intendere e il ragionare a un bisogno e tutte quante le virtù sorelle non ti farebbe punto neppur mestieri di salutarle?* Di questo luogo, molto male interpretato da Ficino e da altri che le ultime parole μῶν μηδὲ ὁρᾶν τι dividevano al tutto dalle anteriori, cominciò a dubitare lo Schütz (Part. 2, 10): se non che il Baumgarten-Crusio (p. 51) ne trovò la vera interpretazione, dicendo che queste pa-

role si avessero invece a congiugnere colle altre ed a spiegare: *igitur ne videre aliquid virtutum ingenii* h. e. *ab omni virtute ingenii abesse longissime.* Ma gli eruditi tedeschi non si persuasero punto di una così agevole spiegazione: ed obbiettando che di μηδὲ ὁρᾶν τι in questo modo non si trovava nissun altro esempio, s' assottigliarono mirabilmente in varie correzioni (V. Stallb., 1 ed. p. 49, App. p. 9; a questa prima opinione dello Stallbaum quasi si conformò il Klitzsch p. 11, se non che lo Stallb. nella 2 ed. p. 149 si è rimutato di sentenza, accettando una correzione del Lehrs: Winckelmann che nella grande edizione Tur. a. q. l. p. 266 avea difesa la volgata, nella prefazione al Filebo della piccola p. X ha escogitato qualcosa di molto duro ed insolito). A noi davvero pare una gran cervellaggine questa della più parte degli eruditi tedeschi a non volere ammettere nissun uso che da molti esempi non sia confortato: e dalla natura filosofa, della quale sopra ogni altra nazione si credono privilegiati, avremmo aspettata una norma più razionale e meno pedantesca di sceverare gli usi buoni dai non buoni negli antichi linguaggi. Chè in vero, sendosi malavventurosamente perduta la maggior parte di quei libri onde sarebbonsi potuti cavare gli esempii, egli si truova avere ben poco di peso quest' affermare che un tale o tal altro uso non sia ad accettare per greco, solo perchè non abbia altre autorità che lo compruovino. Ma gli è poi ben certo che di quest' uso di μηδὲ ὁρᾶν non v' ha altri esempii? A me pare di no: che se il dubbio cade sopra μηδέ, non c'è avviso, che la diversa collocazione, al tutto accidentale, della negativa debba far credere con Stallbaum, che gli esempii che Winckelmann allegava (Aristoph. Eq. 1146, Anaxil. ap. Athen. XIII, 558, E, Plat. Euthyphr. 5, C, Polit. VIII, 555, E.), non appartengano ad una medesima compagnia: e se cade sopra l'uso traslato di ὁρᾶν, molta similitudine a me par di vedere tra questo luogo del Filebo e quelli citati dell' Eutifrone e della Republica. Se non che pognamo ancora che di ὁρᾶν in questa guisa non v' abbia modo a ritrovare altro esempio: non potrebbesi forse divinare una ragione probabile per la quale si possa credere che a Platone sia piaciuto quest' uso nuovo nel luogo discusso? Eccola, secondo il parer nostro: la è una di quelle argutezze di stile, di che si compiace tanto Pla-

tone, che poco più su (n. 14) glie n'abbiam veduto adoperar tre ad una volta: gli è un artificio, una procurata similitudine di parole: ὁρα δὴ — ὁρᾶν τι. E manchi pure questa ragione, quale poi è infine la differenza tra gli scrittori classici ed i pedanti? Non è appunto, che questi ultimi non iscrivon mai nulla, che non abbian veduto scritto da altri, non adoperano nè vena nè fantasia nè inventiva, ma sola la memoria, che in essi per lo più è anco fievole molto e lavora con isforzo e con istento, dove gli scrittori classici o dal fonte inessiccabile del popolo ovvero da sè medesimi traggono sempre nuove guise e nuovi modi di parlari, o alle forme già usate ed antiche danno nuovo atteggiamento e nuova vita, e per modo più agevole a descrivere che a diffinire, fanno tutto ciò esplicando organicamente le virtù riposte del linguaggio e senza punto violarne le leggi connaturate, intime, essenziali? Or v'ha egli traslati più agevoli a fare che quegli che si traggono dalle passioni dei cinque sensi trasportati dal sensibile allo intelligibile? E v'ha altro che questo nell'uso presente di ὁρᾶν? E non erano i due verbi ἰδεῖν e νοεῖν intesi con varia vicenda sì del vedere corporale che dell'intellettuale? E non ha Cicerone questo bellissimo esempio: « *Nihil tranquilli videre, nihil quieti potest?* (Fin. l. 18, cit. da Baumg.) Un traslato, fontalmente identico, abbiam noi serbato nella nostra traduzione, ed abbiamo un poco mutato, non perchè non potessimo usare egualmente « *vedere* », ma perchè ci è paruto, che così come abbiamo fatto avesse più grazia.

(17) Intorno al polmone marino, vedi Plinio Hist. nat. IX, 71, ed ivi Hard. XVIII, 85, XXXII, 32, 36, 46, 52, (ed. Lemaire): Arist. Hist. An. XIII, 27, Fabric. ad Sext. Empir. p. 216: Hermann. nell'appendice dell'annotazioni di Schweighauser a Polyb. *lib.* XXXIV. p. 117. Dall'essere animale al tutto insensibile venne il proverbio πνεύμονος βίον ζῆν, del quale vedi Casaubon ad Athen. III. 17. Comment. T. II. p. 153 ed. Schweigh. e Petavio a Synes. de Regn. p. 14 citati anco dallo Stallbaum (p. 150). In tutti i luoghi allegati di Plinio ove il testo dice *pulmo*, ricordiamo che Landino traduce appunto *polmone*. Si dubita molto della lezione del testo, ma circa a tai cose, che non importa al traduttore di sceverare.

(18) Nissuno crediamo ci voglia rimproverare di aver attenuata alquanto la metafora dell' original greco. Non possiamo appruovare l' interpretazione che dà il Lehrs a questo luogo; e ci accordiamo invece collo Stallbaum (2 ed. p. 157).

(19) Τὸν θεὸν ἐλεγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας (23. C); *noi dicevamo dovechessia, che l' Iddio abbia tra gli enti mostrato l' uno infinito e l' altro fine.* Altra volta questo luogo era recato a pruova da quegli che tenevano essere stata sentenza Platonica la creazione dal nulla: e così molti eruditi sponevano che in questo luogo δεῖξαι valesse ποιῆσαι (Stallb. 1 ed. p. 58), come ve n' ha molti esempii nei Greci autori od in quel modo che dichiara Hemsterhusio in una nota al sogno di Luciano (ed. cit. v. 1. p. 11 l. p. 184). Se non che, dimostratosi con gli altri dialoghi, e massime col Timeo, che Platone non abbia punto divinato questo domma affatto cristiano, bisognò ridare a δεῖξαι il suo natural senso di *mostrare*. In tal guisa l' iddio di cui qui si parla non è per avventura altro, se non quel Prometeo, del quale si è detto più su, che per suo mezzo gli antichi avessero conosciuto, che tutte le cose hanno *in sè medesimo connaturato fine ed infinità* (16. C. tr. p. 11-12). Alla quale interpretazione giova grandemente l'articolo τὸν, che riconduce il pensiero a cosa anteriormente detta (v. nota 51), e l' imperfetto ἐλεγομέν που, che opera il medesimo. Di questo luogo del Filebo e di un altro (27 A-B) che s' arrecava a pruova della opinione accennata dianzi, ha discorso con molta evidenza Henri Martin nell' egregie sue annotazioni al Timeo (Op. cit. n. 64. § 2. p. 186). Chi per altro volesse sapere quante dissenzioni abbia eccitato il proposto periodo, consulti i seguenti autori: crederono che vi si significasse la creazione dal nulla il Cardinal Bessarione (in Calumn. Plat. lib. 2. cap. 5. Ed. ald. 1516 p. 18): Marsilio Ficino (Comment. in *Phileb.* Opera. Basileae vol. 2. p. 1257): Livio Galante (Compar. Theol. Plat. et Christ. L. IX. p. 237), Tomaso Gale (ad Jamblich. de mysteriis Ægypt. p. 276). Girolamo Gudlingio, seguendo Proclo (in Tim. Plat. lib. II p. 117) e i neoplatonici, molto stranamente vide in queste stesse parole la dottrina emanativa (Gudling. par. XLIII p. 8): al quale s' oppose agevolmente lo Zimmermann (Schelorn.

Amaenit. Liter. p. 911-16). Negarono per varie ragioni, che queste parole punto accennassero alla creazione dal nulla Moshemio (in Cudworth Syst. intellect. Lugd. Bat. 1773 p. 311), che errò molto lontano dal vero lor senso, Bruckero (Hist. Crit. phil. par. II. lib. 2, c. 6. Sect. 1. § 18. 1. p. 677 e 4, p. 681) che non s'appose punto meglio; Plessing (Vers. sur Aufkl. der Phil. des ältest. Altert. 1. band. p. 23) che diede primo la vera interpretazione, compruovata da Martin (l. c.), dai Tidemann (De deo Platonis Rott. 1845 p. 54-59) ed in universale tutti i recenti interpreti ed espositori.

Molto poca acutezza dimostrarono l'Heindorf e lo Schleiermacher (p. 487) a voler correggere le ultime parole τὸ δὲ πέρας, e scrivere in quella vece τὸ δὲ πέρας ἔχον; e malamente altri, secondo suppone lo Stallbàum (2 ed. p. 15), conghietturerebbe τὸ δὲ πεπερασμένον. Questa correzione si dimostra vana sì dagli altri luoghi del Filebo, in cui πέρας è detto (27 D. 25 D. 25 B.), e sì dal por mente, che l'idee nel rispetto alle altre cose hanno ragione di fine o di termine, e considerate in loro medesime sono finite o terminate: onde si possono così ben raccogliere sotto la denominazione di πέρας ἔχον (24 A) o περατοειδές (25 D), come sotto quella di πέρας.

(20) Τούτων δὴ τῶν εἰδῶν τα δύο τιθώμεθα (23 D); *questi adunque poniamo per due di quei generi.* Così leggono tutti i codici e tutte l'edizioni: ma noi, non sapendo ritrarre nissun senso probabile da quel τούτων leggiamo τούτω secondo la correzione dello Stallbaum compruovata dalla traduzione Ficiniana ed appruovata dall'Ast e dal Klitzsch (p. 13). Saremmo invero molto contenti se altri più acuto di noi trovasse veramente modo a difendere la volgata: chè non ci par probabile la difesa fattane dallo Schleiermacher (V. Stallb. 1 ed. p. 58; App. p. 11; 2 ed. p. 159).

Quanto al resto del periodo, non crediamo di dover confutare per minuto le diverse correzioni, che in varie sue parti tentarono lo Stallb. (1 ed. p. 59) e il Klitzsch (p. 13), vedendosi dalla nostra traduzione il senso chiaro e limpido, che secondo noi si debbe ritrarre dal testo. Nè ci pare che lo Stallbaum nella 2 ed. 159, riprovando la correzione fatta altra volta, abbia poi data buona interpretazione.

(21) Ἐὰν δέ τι δέῃ, συγγνώσει πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτον βίον (23 E); *ove punto mi bisognasse, tu per avventura perdonerai che io vada in traccia di un quinto.* Così leggono tutt' i codici e le edizioni: ma ognuno s'avvede che nella nostra traduzione manca βίον. E davvero io non so che senso s'abbia qui questa parola, onde molto ragionevolmente mi pare, che lo Schütz opinasse, che essa si debba « *scioli cujusdam interpretationi, qui cum supplere deberet* εἶδος *prorsus absurde adscripserat* βίον, *quoniam antea de vita, in qua sapientia cum voluptate conjuncta esset, sermonem fuisse meminerat, quam Plato* τὸν κοινὸν βιον *sive* μικτὸν *appellat* (Part. II. cap. 12)... Onde concluse che si dovesse βίον al tutto escludere e rigettare. La qual maniera di correggere il testo, non essendovi modo a difendere la volgata, nè avendo proprio nissun valore quello che a tal uopo escogita il Cousin sul senso di βίον in questo luogo (p. 490), ci pare più probabile delle altre correzioni pensate dall'Ast (p. 298), dallo Schleiermacher (in Stallb. 1 ed. p. 59), e dallo Stallbaum (l. c.) nelle lor prime edizioni: e tanto più acquista di autorità, quanto dallo Schleiermacher medesimo (2 ed. p. 487) e dallo Stallbaum (2 ed. p. 160) è stata posteriormente appruovata.

(22) Πρω. Καὶ σφόδρα γε, ὦ Σώκρατες. Σω. Ἀλλ'εὖ γε, ὦ φίλε Πρώταρχε, ὑπέλαβες καὶ ἀνέμνησας, ὅτι καὶ τὸ σφόδρα τοῦτο, ὃ σὺ νῦν κ. τ. λ. (24 B); *Pro. Intentamente, o Socrate, io ti sieguo; ed egli è pur troppo così. So: Per fermo, o caro Protarco, che tu mi hai bene inteso e ridotto a memoria, che cotesto* intentamente, *che tu ora* etc. Quest' è una di quelle parti, nelle quali molto malagevole riesce al traduttore di rendere il testo con garbo e senza farsi scorgere soverchiamente. Imperò che, dopo aver Socrate dato per contrassegno dell' infinito il poter divenire più e meno, aggiugne un' altra sua nota, che è di poter aumentare o sminuire in intensione. E questa aggiunzione ha occasione dall'avverbio σφόδρα, col quale Protarco mostra il suo consentire all' anteriore proposta di Socrate, sendo che questo avverbio e afferma gagliardamente, e indica in qual s'è cosa un grado supremo d'intensione e d'efficacia. A voler calcare strettamente le orme del testo, noi non vedevam modo di poter ritrarre nella traduzione quella fina arte

dialogica, onde qui usa Platone. Però ci è paruto di dover aggiugner di nostro « *Intentamente, o Socrate, io ti sieguo* » affinchè nella risposta di Protarco cadesse questa parola *intentamente*, che rende per lo appunto σφόδρα nel secondo dei suoi significati, ed è occasione alla seguente proposta di Socrate. Non recherebbe poi nissun pro a vedere come i varii interpreti e traduttori si sieno nelle rispettive lor lingue di questo impedimento deliberati.

(23) È secondo Platone nota distintiva dell' infinito di aver attitudine di aumentarsi o sminuirsi sempre, così estensivamente, come intensivamente. E che possa farlo estensivamente si è mostrato colla formula del *più* e *meno* in quello che precede: che possa poi farlo intensivamente, si mostra in questo luogo colla formola dell' *intento* e *rimesso*. Ha molte difficoltà tutto il periodo: se non che a noi pare che basti il vedere senz' altro discorso dalla stessa traduzione come ce ne siamo sbrigati. Osserviamo solo collo Schütz (op. cit. Part. III. cap. 12), che i comparativi greci θερμότερον, ψυχρότερον, μᾶλλον, πλέον, ἔλαττον corrispondenti in italiano a *più caldo, più freddo, più, meno, assai, poco*, non indicano un maggior grado d' intensione in caldo o in freddo, o un maggior grado di estensione, ma sibbene il perpetuo aumentare o decrescere dell' intensione nel caldo e nel freddo, e dell' estensione nella natura dell' infinito. Sono poi τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα, *l' intentamente* ed *il rimessamente*, e τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, il *più e meno* le due formole che esprimono l' essenza di questa natura; ed il caldo ed il freddo sono solamente un esempio, come uno dei casi non numerevoli nei quali si avvera questo decrescere od aumentare d' intensione nell' infinito. Del che avrà pruova evidente chiunque leggerà a p. 25 C. tr. p. 30, ove all' esempio del più caldo e del più freddo sono aggiunti quelli del più arido e del più umido, del più veloce e del più lento per rispetto all' intensione, ed altri di simil ragione. Però tutti questi comparativi non indicano qualità essenziali od inerenti all' infinito: chè infinito o la materia è al tutto senza qualità secondo la dottrina platonica (Tim. 50 C.): ma solo esemplificano la capacità affatto passiva, ch' esso ha di aumentarsi e decrescere perpetuamente. Il non averli intesi così ha fatto frantendere a Plessing (op. cit. p. 38) e ad altri non po-

chi il significato del presente periodo del Filebo, e trovare falsamente opposizione tra esso e il Timeo. Solo, per amor del vero, aggiugniamo, che Marsilio Ficino non merita punto il rimprovero che lo Schütz gli dà di non averli intesi in tal modo: sendo ch' egli adopera *frigidius*, *calidius* e gli altri comparativi latini corrispondenti appunto in quel senso medesimo, che sono da Platone adoperati i Greci: il che si ritrae chiarissimamente dal modo nel qual egli espone la dottrina Platonica nelle sue note « *Progressio hinc inde per quoslibet gradus indifferens est proprium infinitae naturae.* (Op. ed. Bas. vol. 2 p. 1262) ».

Ora, quanto alla Terminologia del Filebo, è a dire, che con *intentamente* e *rimessamente* noi abbiamo creduto di tradur bene σφόδρα καὶ ἠρέμα che sono nel testo: sendo che veggiamo che non avrebbero fatto altrimenti i nostri buoni filosofi del cinquecento, i quali sul grado intento e rimesso delle qualità degli elementi dei corpi speculavano molto. Ecco, per mo' d' esempio, colle parole di Benedetto Varchi, proposta una delle quistioni più acute che intendevano a risolvere. « Ciascuno elemento ha due di queste prime qualità : è ben dubbio, se amendue sono in somma cioè intentissime, in guisa che il fuoco sia caldissimo e secchissimo, e così degli altri tre, o pure una ve ne sia intentissima e l' altra rimessa, di maniera che la terra sia freddissima, ma non già umidissima. (Lez. sopra i colori: ed. cit. p. 242) ». E Pietro Pomponazzo, una delle menti migliori di quei tempi, scrisse un libro sottilissimo sulla ragione del grado intento e rimesso delle qualità. Il libro è intitolato così: « *Tractatus utilissimus in quo disputatur penes quid intensio et remissio formarum attendantur*, *nec minus parvitas et magnitudo* (Bononiae 1574 in 4.) »; e, come si ritrae da alcune parole che precedono, è scritto contro il Suiset, Inglese, per soprannome *calcolatore*, a richiesta degli amici e discepoli, i quali non si contentavano punto d' un libro scritto a quei medesimi dì da Giovanni Mariliano, milanese, nel quale si difendeva l' opinione Aristotelica. Chè circa alla soluzione di tal quesito si possono proporre quattro opinioni, secondo scevera Pomponazzo. La prima, Platonica insieme ed Aristotelica, è « *quod intensio et remissio habent attendi penes*

gradum summum suae latitudinis. Verum intensio penes appropinquationem et accessum ad summum: remissio vero penes distantiam et recessum ab eodem ». La seconda, che non appartiene a nessuno, ma è solo proposta dal Suiset, consiste nel dire « *quod intensio habet attendi penes distantiam a non gradu: remissio vero penes distantiam a summo eiusdem latitudinis* ». La terza del Suiset è « *quod intensio habet attendi penes distantiam a non gradu: remissio vero penes appropinquationem eidem non gradui.* » La quarta finalmente, che il Pomponazzo propone e sostiene, sta nell'affermare « *quod intensio attenditur penes appropinquationem ad summum: remissio vero penes appropinquationem ad non gradum* ». Si perdoni questa piccola digressione al desiderio veramente intensissimo che abbiamo, che tornino nella memoria di noi altri italiani queste speculazioni dei nostri maggiori: nè ci spaventino le disusate parole e la guisa arida della trattazione, chè nè le prime son tante, nè la seconda è così soverchia, che non sieno tuttavia questi libri dei nostri padri molto più agevoli a leggere e a comprendere, che non quelli di certi filosofi oltramontani, a cui noi c'inçhiniamo così smisuratamente, solo perchè hanno ripreso a trattare ed a risolvere con forma non meno ispida e certo men chiara quelle questioni medesime, che al cinquecento si agitavano e risolvevano nelle università nostre, e, da Cartesio in poi, erano state abbandonate dalla filosofia. Oh di quanto onore tornerebbe all'Italia una storia della filosofia italiana da Dante almeno insino a' dì nostri! Ma chi potrà mettersi all'opera e quando? Per ora è più da sperare che da aspettare: chè forse non v'ha ancora filosofo italiano la cui dottrina sia esposta in modo sufficiente.

(24) Ἦν καὶ νῦν δὴ δέον ἡμᾶς, καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου συνηγάγομεν εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς συναγαγεῖν, οὐ συνηγάγομεν, ἀλλ'ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει· τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων, καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται (25 D): *quella generazion del finito la quale, tuttochè ci sarebbe testè bisognato raccogliere sotto un'unità nel modo stesso che radunammo quella dell'infinito, non di meno però non la raccogliemmo; se non che forse a raccoglierla ora, e' tornerebbe*

ad uno medesimo; e raccolti l'infinito ed il finito, anco l'idea della mistione ci verrà chiara. Avea già Socrate dati pochi contrassegni del finito: ma, secondo che si era proposto, egli dovea di ciascun genere non solo divisare le varie specie, ma divinare ancor l'unità, che, indicando l'essenziale di sua natura, tutte le specie sotto di sè raccogliesse. E così per avventura erasi fatto dell'infinito, o materia che vogliam dire, la cui unità era stata ritrovata nella capacità di sempre aumentare o diminuire così estensivamente, come intensivamente. Però Socrate ritorna ora al finito od alla forma, di cui erano specie tutte le relazioni di uguale e di ugualità, e simiglianti, che suppongono alcuna cosa di stabile e di fermo tra gli obbietti, tra i quali si avverano: e ne trova l'unità e l'essenza appunto nella sua qualità di dar termine alla mutabilità delle relazioni. E questa definizione del finito o della forma Socrate propone, affine di poter passare alla disamina del genere misto dell'infinito e del finito, e determinarne parimente l'unità. Se non che tutta questa trattazione, molto brevemente fatta per vero, tuttochè di cose così alte e profonde, è inviluppata quanto alla parte grammaticale in varie difficoltà, delle quali ci bisogna toccare ed in questa e nelle note seguenti.

E quanto alla prima parte del periodo, trascritto più addietro, nella quale si dice appunto, che sia necessità di raccogliere sotto una unità il genere del finito, come s'era fatto dell'infinito, noi non abbiam creduto di poter cimentare il bel nostro linguaggio insino a fargli ritrarre tutto l'ardire stupendo, benchè non insolito (Matth. Gr. Gr. §. 476), della testura delle greche parole: però ci è sembrato di doverle ordinare in una forma più abituale. Più difficoltà, almeno apparentemente, fanno le parole che seguono: « ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει », le quali a taluno (Stallb. 1. ed. p. 65) hanno fatto tanta difficoltà, che per il miglior partito, ad una con quelle che si leggono insino alla fine, l'ha voluto credere interpolate. Io veramente non vedo, perchè un δράσει senza nominativo abbia a risolvere altrui a così estremo partito: nè so scorgere quale ragione ci vieti di tenerlo per altro esempio di quell'uso greco, secondo il quale la terza persona del verbo si pone assolutamente, di guisa

che gli si sottintenda per subbietto αὐτό, *res*, equivalente a quel medesimo che *egli* o *e'* per gl' Italiani, *es* per i Tedeschi, *it* per gl' Inglesi, *il* per i Francesi. V' ha di quest' uso moltissimi esempii sì in Platone e sì in altri autori Greci, e con ogni maniera di verbi, come mostrarono il Matthiae nella Grammatica Greca (§ 295. 2), e lo Stallbaum nell'annotazioni (p. 147 della I ed.) ad un luogo (20 C) di questo stesso Filebo, che secondo una lezione più probabile, e ritenuta da noi, ne può valere per prova, ed in quelle ancora al Teeteto (187 C p. 210): dalle quali ultime caviamo due esempii che molto, per quanto ci pare, confanno al caso nostro « Ἔπειτά γε τοῦτ' ἔχει κομψότατον (Theaet 171. A) — Ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε, μή τι ᾖ περὶ πάντων ταὐτόν (Parmen. 130 D). Approviamo di conseguenza lo Schleiermacher (p. 188) che pare l' intenda nel medesimo modo: tuttochè consentiamo che non si mostri affatto improbabile l' interpretazione diversa, che propone lo Stallbaum nella 2 ed. p. 167. Meno da accettare è certamente l' opinione del Klitzsch (p. 15): e al tutto da riprovare la correzione che proponeva il Buttmann, calcandola sulla traduzione Ficiniana (Stallb. 1. ed. l. c.), e quella ancora piu strana ed arbitraria dell' Ast (p. 304. Stallb. app. p. 12).

Secondo la nostra sentenza, adunque, Socrate dice ch' ei tornava ad un medesimo a raccogliere ora sotto un' unità quelle specie del finito, che già prima si sarebbero dovute raccogliere: imperò che, raccoltele e congiuntele con quelle dell' infinito già raccolte per lo innanzi, καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται. Ora, a che si riferisce κἀκείνη? Senza dubbio κἀκείνη è ἡ μικτοῦ ἰδέα, che è nominata più addietro: τὸ δὲ τρίτον τὸ μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν; (25 B: V. Stallb. p. 167 e Klitzsch l. c.); il che per chiarezza abbiamo voluto esprimere volgarizzando.

(25) Φαίνει γάρ μοι λέγειν, μιγνὺς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνειν (25 E): *tu certo mescolando l' infinito ed il finito, mi sembri significare, che ciascun di essi ad alcune generazioni soggetto sia.* Diede alcuna difficoltà l' uso del participio μιγνὺς in questo luogo: onde ricorsero a varie correzioni lo Stallbaum (p. 167), il Klitzsch (p. 15) e l' Heindorf (ad Phaed. p. 94). Ma noi accettiamo per vero il modo, onde

prese a difenderlo lo Stallbaum nella 2 ed. p. 168, dichiarando ch'egli s'appartenesse a φαίνει λέγειν con questo significato « *Videris mihi, cum ista misces*, h. e miscenda esse statuis, *ita generationes quasdam in singulis existere indicare* ». Men buona ci pare la difesa che ne fa l'Ast (Stallb. App. p. 12). 'Επὶ innanzi ad ἑκάστων fu mal voluto cambiare in ἐξ od ἀπὸ dallo Stallbaum nella 1. ed. p. 67, e mal cambiato dai Turicensi in ἀπὸ coll'autorità di due codici: ben difeso invece dal Klitzsch (p. 15), e molto eruditamente rifermato con copia di esempii Platonici dallo Stallbaum medesimo nella 2. p. 168.

(26) Vedi nota 90.

(27) Platone, dopo aver definita la natura dell'infinito e del fine, dice che dalla mescolanza di essi due tutte le cose esistenti provengono; e mostra come dalla circoscrizione, che l'infinito sostiene per opera del fine, derivano la complessione di sanità nell'individuo, l'armonia nella musica, la temperanza nelle stagioni, la bellezza, la forza ed altre molte ed oltre misura belle condizioni di esistenze, di cui s'è discorso nei Prolegomeni. Ai quali esempii ne aggiunge un altro, cavato dalla natura stessa del piacere; il quale, essendo in sè di natura infinita, come si dichiara più giù, è anch'esso circoscritto dal fine. Ed invero, se così circoscritto non fosse, non potrebbe essere umano piacere; imperò che il piacere per esser sentito dall'uomo, la cui sensibilità è intensivamente finita, ha bisogno di circoscrivere la sua materia intensivamente infinita: ed ancora i piaceri tutti, benchè si trovino infiniti estensivamente, essendo per ispecie innumerevoli, si sono dovuti determinare e regolarsi ed ordinarsi, perchè l'uomo non sarebbe stato abile a ricettare infiniti piaceri ad un tempo. Onde torna ad utile dello stesso piacere di ricevere circoscrizione, così nella sua estensione, come nella sua intensione. Però Socrate reca una siffatta circoscrizione a quella stessa Dea Venere, che Filebo, in sul principio del dialogo, avea detto essere nome vero della voluttà; il che fa per quella leggiadria innata alla mente degli Elleni, la quale, anco sulle aride ed alte cime speculative, trovava fiori per rendere vaghe ed adorne le più nude ed ardue astrattezze. E questo era tanto più agevole a So-

crate nel caso nostro, in quanto che glie ne porgeva occasione la natura stessa del mito di Venere.

E tanto mi pare chiaro che sia questo il concetto Platonico, che io non so vedere per qual ragione l'egregio Stallbaum (1. ed. p. 68: 2. ed. p. 171) abbia voluto credere, contro l'opinione dello Schütz (p. 111, 13), che nelle parole αὕτη ἡ θεός, ὦ καλὲ Φίληβε, *quella stessa Dea, o bel Filebo*, non si debba già intendere Venere, ma invece quella retta comunicanza dell' infinito e del fine, la quale era stata detta cagione di tanti beni. Io non vo' negare, che i greci autori non usino alcuna volta personificare in un Dio od in una Dea od anco altrimenti quella nozione astratta in sulla quale discorrono: chè non ho veduto il Monk (ad Alcest. v. 50) e il Fritzsch (Quaest. Lucian. p. 4), i quali per testimonianza dello Stallbaum, hanno questo lor uso dimostrato; ma affermo risolutamente, che la nota dello Stallbaum al Convito (196 D, p. 153) non lo dimostra punto, e che gli esempii, che egli ne raccoglie, appartengono in tutto ad una diversa categoria. Ancora e' mi pare che a quest' opinione contrastano gagliardamente l' espressione stessa αὕτη ἡ θεός, che accenna ad una Dea nominata già altre volte, ed il rivolgersi che fa Socrate a Filebo, quasi per ammonirlo, che egli non si era rettamente rappresentata la natura di quella Dea, la quale egli medesimo predicava. Nè questa interpretazione dello Stallbaum, certo più ricercata e meno patente, darebbe punto il vantaggio di evitare la difficoltà non piccola, che si trova nelle ultime parole di questo periodo, le quali sono involte in tanti dubbii e di così molteplice natura, che ci abbisogna disaminarle alquanto per minuto.

Sono, secondo la volgata, le seguenti « Καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖν ἔφης αὐτήν, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι λέγω (26 C: Stallbaum, p. 172 v. 1-2). Il senso vero del verbo ἀποκναῖν in questo luogo dichiarò prima il Ruhnken (ad Tim. Gloss. ed. Koch. p. 36): esplicando ed esemplificando l' interpretazione che ne dava Timeo « ἀποκναίειν· κατ' ὀλίγον ἀποξύειν καὶ ὡσπερεὶ διαφθείρειν (V. Schol. ad Rep. III. 406 A: Moerid. Attic. ed. cit. p. 73, e Schol. ad Luc. Catapl. ed. cit. v. 1 p. 638). E primo vide la sentenza vera di tutta la frase il Baumgarten-Crusius (p. 63), il quale bene opinò che tenessevi luogo di subbietto αὐτήν, tutto che non

egualmente bene divisasse che obbietto ne fosse τὸ τῆς ὕβρεως πέρας sottinteso. Imperò che a noi pare più probabile a sottintendere solamente τὸ πέρας in astratto, mancando il pronome αὐτὸ, come suol mancare molto di frequente, secondo dimostra l'Ast con esempi Platonici nell'annotazioni al Fedro (249 B, p. 431). A stare dunque a questa nostra opinione, Socrate nelle proposte parole ammonirebbe Filebo, che malamente egli altrove diceva, che la Dea Venere fosse contraria al fine, e cercasse di discacciarlo del tutto, propugnando ad ogni patto la natura infinita del piacere, mentre invece, per le parole da lui proposte più su, si mostrava come la Dea Venere, per fare che il piacere esistesse davvero e la sensibilità umana avesse facoltà di ricettarlo, avea dovuto di necessità limitarlo e circoscriverlo così intensivamente come estensivamente. Se non che qui sorge una difficoltà, che a prima vista parrebbe impossibile a superare. Chè in vero, ove e quando ha mai Filebo detta una simil cosa? Certo chi osservi bene non ne troverà ombra in nessuna parte del precedente dialogo; e le parole « ἔμοιγε δοκεῖ νῦν μὲν ἡδονή σοι πεπτωκέναι καθαπερεὶ πληγεῖσα ὑπὸ τῶν νῦν δὴ λόγων » (22 E) oltre all' esser dette da Protarco e non già da Filebo, non hanno per sè medesime nessuna apparenza di riferirsi qui (v. Schütz l. c.; per contrario Winckelmann, ed. min. Tur. p. XII). Resta, dunque, che una siffatta opinione fosse stata manifestata da Filebo in quell'anterior parte del dialogo che non è scritta, nella quale, secondo si suppone sul principio, non Protarco ma Filebo aveva discorso con Socrate. Ed a me par di vedere in ciò un artificio squisito di Platone, il quale in una tal guisa mostra di lato e per incidente, qual si fosse stato il principale argomento di Filebo a propugnare con tanta ostinazione la causa del piacere: chè in vero da questo luogo risulta, ch' egli s'era massimamente fondato in sul dire, che dava indubbia prevalenza al piacere sulla cognizione l' essere questo di sua natura infinito, in guisa che all' umano non saziabile desiderio non veniva meno giammai: quasi fonte perenne a cui per attingere che l' uom facesse, mai non s' inaridisse la scaturigine delle acque. E con arte dialogica veramente mirabile, Platone in modo agevole e piano, facendo che la cosa stessa

gliene porgesse di per sè medesima l'occasione, per mezzo di questa ricordanza fatta del precedente dialogo, ritrae e scolpisce più giù il personaggio di Filebo, di natura, secondo egli lo figura dappertutto, molto ostinata e più cupida di difendere la propria opinione, che non di ritrovare il vero: imperò che Filebo, come se punto non lo avessero tocco le parole di Socrate, richiesto poco più in là a qual genere il piacere si appartenesse, risponde pertinacemente, che *il piacere non sarebbe il sommo bene, s' ei non si trovasse di sua natura infinito, sì nella moltitudine e sì nell'augumento*: οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν, εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον (27 E). Chè questo, come dicemmo nei Prolegomeni, è il sommo dell'arte dialogica, fare cioè che i personaggi abbiano non solo opinioni diverse a difendere, ma rappresentino ancora diverse morali nature: e quelle esplicare colla dialogica, queste figurare per guisa molto temperatamente drammatica.

Chiarita così tutta la sentenza platonica di questo periodo, io non credo che ci varrebbe punto a darle più luce l'andare disaminando le diverse congetture ed interpetrazioni degli altri. Chi della nostra non fosse persuaso, vegga lo Schütz (l. c.), che da una parte crede mancare qui alcuni periodi, e dall'altra alcune parole falsamente, perchè arbitrariamente, corregge: vegga il Baumgarten-Crusius (l. c.), la cui interpretazione ci par buona solo in quella parte che abbiamo accennata più su, errando al tutto nel credere che la Dea, della quale qui si parla, sia la retta comunicanza del fine e dell'infinito, in conseguenza di che frantende la più gran parte del periodo: vegga lo Stallbaum (2 ed. l. c.), il quale, secondo abbiamo già detto, erra in quel medesimo che il Baumgarten-Crusius, e nel resto, riprovando un' opinione molto più probabile accettata da lui medesimo nella 1. ed. p. 69, si scosta molto palpabilmente dal vero: e vegga infine il Winckelmann (l. c.) il quale non assegna punto meglio il senso di tutto il luogo. Nè gioverebbe punto l'esaminare per quali vie nessuno dei traduttori, dal Ficino (p. 8), sino al Cousin (p. 333: copia il Grou per punto e per virgola, p. 464) ed al Götz (p. 26), non sia giunto a ritrar fedelmente e ad esprimere con chiarezza il senso di quelle poche parole che più su si veggono trascritte in

greco, e nelle quali si raccoglie la somma delle difficoltà. Solo aggiungiamo, che a noi non par punto necessario di accettare quella correzione che propose un anonimo nelle Miscell. Porson. ed. Kidd. p. 265, leggendo ἀποκναῖσαι φῇς in luogo di ἀποκνᾶν ἔφης: tutto che questa correzione, quanto ad ἀποκναῖσαι, sia per vero confermata dal codice Paris. *E* ed aiutata da alcuni altri codici e dall'Aldina, che leggono ἀποκνᾷς od ἀποκναῖς, e lo Stallbaum ed i triumviri Turicensi l'accolgano nel testo. Ma io non so, in che ne potremmo essere vantaggiati: essendo che nessuno vorrebbe sostenere che ἀποκνᾶν presente stia mal congiunto con ἀποσῶσαι aoristo: trovandosi così abbondevoli esempii di presenti scambiati o congiunti con aoristi (Ast, Ann. in Plat. op. v. 1, p. 147 ad Prot. 338 A: ad Phaedr. 254 E. p. 480: Heind. ad Phaedr. § 77, p. 123: Matth. Gr. Gr. §. 504), e potendosi, chi ben risguarda, molto agevolmente dimostrare che i due tempi sono qui adoperati con la forza lor propria e molto precisamente. Ed oltre a ciò il presente φῇς accresce, invece di scemare, le difficoltà: perchè, si traduca pure φημί per *istimare*, e si creda che qui Socrate dica a Filebo «*e tu stimi, ch' ella il termine stremi ed uccida, dove io etc.* (Stallb. l. c.)», a me parrebbe di aver ancor diritto di domandare: con qual garbo e con quale probabilità Socrate apporrebbe a Filebo, di natura ritrosa ed ostinata, un'opinione che egli non avea mai manifestata? e non sarebbe mancanza di arte dialogica a fare che Filebo se ne contentasse, nè ne facesse veruna rimostranza?

(28) Chi voglia aver ragione dell'aver noi così volgarizzato, legga lo Stallbaum p. 174: mal corregge il testo lo Schütz (l. c.). Il significato ed il nesso di tutta questa parte del dialogo è il seguente: Socrate avea annoverate molte specie dell' infinito e poi raccoltele sotto un' unità e datane definizione: del finito invece avea dette pochissime specie senza farne nessun novero esatto, e pure, per opposizione al concetto già fermo dell' infinito, ne avea egualmente trovata con grande agevolezza la definizione. Ora deve dare la definizione del genere misto: e per le già fatte definizioni del finito e dell' infinito, onde quest'ultima dovea comporsi, non gli par necessario di far un novero esatto delle sue specie, ma ne

dà subitamente diffinizione, dicendo che sia l'essere ge-
nerato dall' infinito e dal fine, nel quale l' infinito tien
luogo di materia e il fine ha ufficio di limite. E tutte
queste vie di trovare definizioni sono vari modi e proce-
dimenti della metodica Platonica, non abbastanza ancora
osservati e descritti.

(29) *Chente* parrà a' più parola antiquata ed anco
inutile: ma non di meno però essa non manca di esempii
in nessun secolo di nostra lingua, ed è utilissima tutte
quelle volte che sia bisogno di usarla nel senso suo proprio,
ed occorra di osservare la differenza onde si diversifica
da *quale*, che si usa comunemente in sua vece. Ha poi
necessità urgente il suo uso, ove si traduca dal greco, e
si trovi congiunto τίς καὶ ὁποῖος, come in questo luogo
(27 D.): o τίς καὶ ποῖος, come nella Rep. II 374 E.

(30) καὶ μέρος γ' αὐτὸν φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου, οἶμαι,
γένους· οὐ γὰρ δυοῖν τινοῖν ἐστὶ μικτὸς ἐκεῖνος, ἀλλὰ ξυμ-
πάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων, ὥστε
ὀρθῶς ὁ νικηφόρος οὗτος βίος μέρος ἐκείνου γίγνοιτ' ἄν: *E
la direm senza fallo parte del terzo genere, m'avviso io,
essendo che ella non è mescolata di due infiniti qualun-
que, ma sibbene di tutti quanti gl'infiniti collegati in-
sieme dal fine; di modo che dirittamente questa vita ri-
portatrice della vittoria dovrebbe esser parte di un cotal
genere.* (27 D.) Ecco la nostra interpretazione di quest'al-
tro luogo difficilissimo, e tentato molto dagli eruditi. So-
crate dimanda a Protarco a qual genere si appartenga la
vita mista; essendogli consentito da Protarco che non
fosse malagevole a ritrovarlo, soggiunge nelle parole so-
prascritte che essa si appartiene al terzo genere o al
misto: e ne dà ragione col fatto che questa vita non è
già mescolata di due qualunque infiniti, ma di tutti quanti
gl' infiniti collegati insieme dal fine. Secondo noi adun-
que si deve sottintendere ἀπείροιν a δυοῖν τινοῖν. Ma che
s'intende dire affermando che la vita mescolata del piacere
e dell' intelligenza non si compone di due qualunque infi-
niti, ma di tutti quanti gl' infiniti collegati insieme dal
fine? È uso frequente dell'arte dialogica di Platone di
porre innanzi una proposizione, la quale abbia termini in
sè molto oscuri per il loro non essere ancora dichiarati;
affinchè ecciti curiosità nel lettore che attende di venirne
chiarito, e dia occasione al dialogo susseguente: del quale

artificio troverai moltissimi esempii così in altre opere sue,
come assai abbondantemente in questo stesso Filebo. Ed
uno, per creder nostro, se ne trova nel proposto pe-
riodo, nel quale non solo si veggono adoperati certi ter-
mini, che per esser dichiarati dànno occasione a quella parte
del dialogo che segue immediatamente, ma ancora è rac-
chiusa in poche parole tutta la somma del dialogo sus-
seguente. Ed in vero, tuttochè, come abbiamo detto
(n. 27), si possa congetturare, che dell'infinità del pia-
cere fosse stato discorso nella parte del dialogo non
scritta, pure per quanto noi possiamo vedere, solo più
giù è dichiarato che il piacere sia infinito, e solo in
sul finire quasi del dialogo è dimostrato (p. 63) l'uf-
ficio, che in questa vita mista ha l'intelligenza, di li-
mitare e determinare il piacere. Però, solo comparando
questi luoghi, si può comprendere, che qui per *infinito*
debbasi intendere il *piacere*, e per *fine* l'*intelligenza*.
Dopo di che divien chiaro come Socrate dica che questa
vita mista, componendosi del piacere e dell'intelligenza,
non consta di due infiniti: onde riman solo a chiarire
com' egli aggiunga che essa consta di tutti gl'infiniti
collegati insieme dal fine. Tutti gl'*infiniti* sono qui *tutti
i piaceri* (chè di altri *infiniti* non si discorre particolar-
mente nel Filebo), i quali in questa vita, onde discor-
riamo, non solo sono uniti insieme, ma collegati, cioè
legati e circoscritti e limitati, dall'intelligenza. Onde
tutto il ragionamento Socratico, tendente a dimostrare
che la vita mista del piacere e dell'intelligenza appar-
tiene al genere misto, si può raccogliere nel seguente
sillogismo: « Il genere misto è quel genere che deriva
dalla mistione di tutti gl'infiniti coi fini, di guisa che (ci
si permetta di dir così) ciascuna parte d'infinito sia cir-
coscritta da un fine (od altrimenti « il genere misto è
quel genere che deriva dal congiungimento di tutta la
materia colle forme, di guisa che ciascuna parte di ma-
teria sia determinata da una forma »): ma la vita mista
del piacere e dell'intelligenza è una vita che deriva dalla
mistione di tutti i piaceri infiniti di loro natura (così in-
tensivamente come estensivamente) collegati e circo-
scritti da un fine, cioè a dire l'intelligenza: dunque
questa vita mista a quel genere misto si appartiene ».

Invece tutti gl'interpreti Tedeschi dallo Schütz in poi (Part. III. 14.) hanno pensata una diversa maniera di sillogismo, colla quale, credono, si sarebbe potuto conchiudere il medesimo, e non trovandone traccia nel testo, mutano per sola forza di congettura e senza aiuto di codici: il quale modo di mutare e correggere io non vo' dire che s'abbia al tutto a riprovare, ma vorrei non di rado, che quei Tedeschi laboriosissimi se ne valessero con alquanto più di parsimonia, e di temperanza: affinchè non si possa loro apporre quel medesimo che ai suoi contemporanei apponeva quell'acutissimo uomo di Filippo d'Orville: *quod scribis priscis, id hodie iis, qui se gloriantur criticos, evenit: ut ubicumque facilis ambiguitas sit, in illo amplectantur loco, ceu meliorem lectionem, quam non reperiunt in vulgato contextu.* (Ad Charit. Amstel. 1750, v. 2. p. 695). Ed invero ecco la forma entimematica di sillogismo, che gli eruditi tedeschi (Schleiermacher, p. 489: Stallbaum, 1. ed. p. 73: 2 ed. p. 179 e 377: Schütz l. c.) pensano in questo luogo: « La vita ottima risulta dalla mescolanza del piacere e dell'intelligenza: adunque ella s'appartiene al genere misto: chè questo appunto non si compone di due cose qualunque, ma di tutti quanti gl'infiniti collegati insieme dal fine ». Secondo questa sentenza correggono il testo scrivendo non μικτὸς ἐκεῖνος, ma μικτὸν ἐκεῖνο. Or si vede chiaro che questa interpretazione, oltre all'avere le stesse esigenze che la nostra di esser chiarita col dialogo che segue, suppone per giunta che il ragionamento possa senza incomodo mancare di una proposizione al tutto necessaria, per la quale si affermi che la vita ottima, constando del piacere e dell'intelligenza, non consta di due cose qualunque, ma di un infinito e d'un fine. Ed ancora, se Platone avesse scritto così, incorrerebbe in tre altre obbiezioni: 1. Volendo raccogliere la vita ottima sotto il genere misto, ed avendo per lo innanzi già definito il genere misto, bisognava che indicasse la natura degli elementi della vita ottima, e non già che ritornasse sulla definizione di cotal genere. 2. Il dire che il genere misto non consta di due cose qualunque è inutile e volgare, essendo che nessuno sel penserebbe per sè, e nessuno si sarebbe dimenticato, che il genere misto è ἅπαν τὸ ἔκγονον τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος (26 D). 3. La

definizione che in questo luogo si porgerebbe del genere misto è falsa: perchè non hanno tutti gl' infiniti un solo fine, ma quante particelle d' infinito vi ha, tanti fini si trovano; onde tal genere o si dee dire che derivi da ciascun infinito collegato con ciascun fine, od altrimenti da tutti gl' infiniti collegati con tutti i fini, ovvero da tutto l'infinito e da tutto il fine presi astrattamente ed in universale. E che ciascuna particella d' infinito abbia un fine per sè, e che i fini bastino compiutamente agl' infiniti, vien detto da Platone stesso più giù, ove scrive che nell' universo v' ha molto infinito e fine sufficiente ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν (30 C): nel qual luogo con egual poca fortuna e danno dell' autore tentano di correggere gli eruditi tedeschi (Winckelmann, p. XI: Stallbaum, 2. ed. p. 194). Per cessare adunque queste obbiezioni ed altre che al ragionamento Platonico, come questi eruditi lo costituiscono, si sarebbero potute fare, bisogna contentarsi di ritener la volgata, ed ove meglio non si possa, interpretarla secondo noi abbiamo fatto, essendo che l' interpretazione che il Klitzsch (p. 16) ne propone non ci par punto da accettare.

Da ultimo ci resta ad aggiungere che la parola γένος (genere) è presa da Platone in due sensi alquanto diversi, i quali bisogna bene avere a mente di non confondere. Qui ed altrove si chiaman generi quattro sommi principii: cioè a dire, il fine, l' infinito, il misto e la causa. In altre parti invece, come poco più su, dove si parla dei generi dell' infinito e del fine s' intende per genere quello che noi diciamo più propriamente *specie*. E a noi non è sembrato di dovere usare diverse parole, per non guastare la semplicità della terminologia greca; e ci pare che questa osservazione basti a scaltrire il lettore per discernere in quale dei due significati *genere* si debba intendere in ciascun luogo.

Per ricreare il lettore dall'aridità del nostro discorso, citiamo la traduzione del Bembo « Ed istimo che saremo per dire ch' ella sia parte del genere terzo: perciocchè la mescolata non è di certe due cose, ma di tutti gl' infiniti dal termine legati. Per la qual cosa questa vita vincitrice si sarebbe bene parte di lei ». Indovini chi sa.

(31) S'incontra qui quella medesima difficoltà, che abbiam veduto alla nota 4. Ivi non potevamo dire che il *piacere* fosse una Dea, ed abbiamo dovuto scrivere *voluttà:* qui non sarebbe stato bene di dire che l'intelligenza la cognizione e la mente fossero Dio, e però abbiamo dovuto per alcune pagine scrivere non *mente* ma *intelletto.* Il che è tanto più comodo, in quanto che più giù non avrebbe avuto nessuna grazia a dire che la mente sia Re del cielo e della terra: laddove, usando *intelletto*, si può ritrarre tutto lo splendore della frase greca νοῦς ἐστι βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (28 C).

(32) Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμέν που καὶ γῆν, καθάπερ οἱ χειμαζόμενοί φασιν κ. τ. λ. (29. A) *Sì fuoco e sì acqua e sì aria discuovriamo e sì anco terra alfine, come dicono gli sbattuti dalla tempesta.* Non credo che l'Ast debba avere nessuna ragione sufficiente a tor via questo φασιν (p. 314): tuttochè vegga che lo Stallbaum (2 ed. p. 187) se ne sia così persuaso, che, rimutandosi di opinione (1 ed. p. 78), abbia incluso φασιν tra due virgole, e si sia adoperato di ricavare da questo luogo un proverbio οἱ χειμαζόμενοι γῆν καθορῶσιν. A me invece è piaciuto di tenere l'interpretazione più semplice: parendomi che questo φασιν per ὥς φασιν, *come dicono*, a cui si ha a sottintendere un altro nominativo, tuttochè non abbia nissuna improbabilità e non sia privo di esempii (Aristot. Art. Poet. 7, 11), pure impacci con poco vantaggio tutto l'andamento del periodo. Del rimanente molto bene l'egregio Stallbaum (2 ed. l. c.) raccolse a questo luogo esempi di metafore cavate da parole nautiche applicate alla conversazione; paragona specialmente a questo luogo Lachet. 104 B. Euthyd. 292 E: de Rep. V. 472 A. Crediamo di avere ritratto nella traduzione tutta la grazia che è nel testo: e diciamo grazia, perchè non sappiamo convenire collo Schleiermacher, che questi ed altri simili artificii ed acutezze, che s'incontrano nel Filebo, mostra di riprovare (p. 137: p. 489). Una medesima grazia per avventura ha osservata il Bembo; la cui traduzione noi riferiamo sempre più volentieri nei luoghi facili, per indizio di quello che debba essere nei difficili: « Noi vediamo esser nel componimento il fuoco, l'acqua, lo spirito, e la terra: le quali sono intorno alla natura dei corpi di tutti gli animali, come

dicono coloro che travagliano nella fortuna ». Credo che sia più agevole d'intender Platone nel greco a chi non sappia di greco, che non in un simile italiano.

(33) Di molto lunga nota avrebbe bisogno il presente luogo, se volessimo disaminare i varii dubbii e congetture, onde furono intorno ad esso fecondi gli eruditi tedeschi. Chi voglia rifarsi nella mente la storia dell'interpretazione di questo periodo, che dal Ficino era stato tradotto in guisa oscurissima e al tutto assurda, legga Cornario (p. 333; Eclog. ed. Fischer p. 43), Stefano (ed. Bekk. p. 485), Fischer (ibid. p. 485), Sydenham (p. 338), Schütz (Part. II. 16), Schleiermacher (p. 489), Stallbaum (1 ed. p. 82; App. p. 14), ed Ast (p. 318). Finalmente (perenne termine di quasi tutti gli anfanamenti dei filologi) lo Stallbaum medesimo (2. ed. p. 192-194) dichiarò parte a parte, e difese la lezione volgata quale era stata costituita dal Bekker per mezzo dei suoi manoscritti, e il Klitzsch (p. 17) scrisse ancora per propugnarla alcune poche ed egregie parole. Tenendo dietro a questi due, noi abbiam dato di tutto il periodo quel volgarizzamento, che si vede E deliberati di non voler ripetere quello che i due egregi uomini sopra nominati hanno di già esposto con molta chiarezza ed eleganza, trovandoci di aver già discorso di tutta la forza dell'argomento nei Prolegomeni, non ci resta altro ad aggiungere, se non che l'anima è la bellissima e preziosissima tra le nature, onde qui tocca Platone: e che con queste parole non abbiam voluto rendere grammaticalmente e per lo appunto la frase greca τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν, la quale, come ben dice lo Stallbaum, vale quel medesimo che τὰ φύσει κάλλιστα καὶ τιμιώτατα (1 ed. p. 83; 2 ed. p. 194): ma non ostante ci avvisiamo di averne dato così tutto il significato, e ritratto il colore. È mirabile poi l'errore, che l'egregio Cousin commette nella nota a questo luogo (p. 494), dicendo, che questa bellissima e preziosissima fra le nature sia la causa: il che mostra che si sia dimenticato a un tratto di tutto ciò che precede e segue a questo periodo, anzi del periodo stesso. Egualmente male il Plessing (op. cit. p. 43) opinava che per tal natura si avesse ad intendere il fine (πέρας): e dall'interpretazione falsa, così di questa come di tutte le altre parti pel presente periodo, ritrasse conseguenze falsissime

per la dottrina platonica della materia in rispetto al Filebo.

(34) Νοῦς ἐστι γενούστης τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τεττάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἓν τοῦτο (30 E): *che l'intelletto eletto sia al sodalizio della causa soprannomata universale, la quale si era dei quattro generi l'uno.* Non vorremmo che nessuno s'offendesse del suono simile, che s'incontra in *intelletto eletto:* è fatto appositamente per ritrarre νοῦς γενούστης, che porge agli orecchi una medesima assonanza. L'autorità di Esichio (t. I, p. 817), di Suida (t. I, p. 474), dell'Etimologico Magno (a q. v.), di un Grammatico negli Anecd. Bekk. I, p. 231, delle Scoliaste (a q. l.), di Olimpiodoro, che riconoscono tutti la voce γενούστης, e l'ultimo la chiama ὄνομα παιγνιῶδες (§ 129, p. 262), non erano bastate a salvarla dalle dubitazioni degli eruditi, anzi tanta pareva la stranezza del suono e del modo ond'era formata, che per tante autorità s'indussero solo a crederla da molto tempo interpolata nel testo (Klitzsch, p. 17). Però il Bekker (p. 487) per congettura corresse γένους τοῦ, il che fu con grande approvazione dello Schleiermacher (p. 490; vedi anche l'Ast, p. 318). Ma io non credo che nessuno voglia stare così temerariamente contro alle testimonianze di tanti antichi, dopo che lo Stallbaum ha divinata molto acutamente la ragione per la quale Platone abbia qui formata in modo strano ed insolito una nuova parola. E la ragione appunto è in una di quelle assonanze, delle quali abbiamo dimostrato anco altrove essere Platone amatore e ricercatore grande: νοῦς —γενούστης (V. nota 15 e 16 ed altro esempio più giù. 64 A, p. 360 v. 1). Γενούστης poi, secondo si può ritrarre dagli autori sovra allegati, e da quello che segue in Platone stesso, vale quel medesimo che γεννήτης o γενήτης, del qual nome eran chiamati quegli che appartenevano ad una medesima consorteria o sodalizio o tribù o famiglia, o qual si sia altra maniera di associazione.

Hanno più difficoltà le parole « λεχθέντος τῶν τεττάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἓν τοῦτο »: le quali per la costruzione troppo fuor di grammatica solleticano altrui ad alcuna correzione. E lo Stallbaum invero (1 ed. p. 85; App. p. 14; 2. ed. p. 196) coll'aiuto di tre codici ottimi (Bodl. Vat. et pr. Ven. II) che tralasciano ὧν, ha tentato di correggere λεχθέντος· τῶν τεττάρων δ'ἦν ἡμῖν κτλ. Ma l'interrompimento del

discorso, che si vede in questa correzione, ci par meno consentaneo alla libertà dello stile Platonico, che quel non ottemperare alle norme grammaticali, che si rimprovera nella volgata, essendo che troppe volte Platone per seguire la movenza delle frasi nella familiar conversazione disdegna di conformarla alle severe leggi, che la grammatica impone. Così è piaciuto anche al Klitzsch, p. 18.

(35) Vedi a questo luogo Olimpiod., § 129, che divisa varie ragioni, per le quali Platone abbia qui potuto dire di aver giocato. La vera è, perchè ha compiuta la dimostrazione che volea fare, senza che Protarco se ne accorgesse: come si ritrae da quello che è detto più su. In Bartolommeo da S, Concordio (Ammaestr. degli antichi Distinz. 20. Rubr. 1-2. Ed. Fer. 1661, p. 237-244) vedrai raccolte molte sentenze simili a questa.

(36) Δίψος δ'αὖ φθορὰ καὶ λύπη καὶ λύσις κ. τ. λ. (32 A): *E la sete ancora è corrompimento e dolore e dissolvimento* ecc. Riteniamo col Cousin (p. 495) e col Klitzsch (p. 19) le parole καὶ λύσις volute tor via dallo Schleiermacher (p. 411) e dallo Stallbaum (1 ed. p. 89; 2 ed. p. 202): se non che sostengo di più, che Platone non dovea scrivere altrimenti di quello che si vede nella volgata. Infatti Platone avea scritto più su (31 E): « πείνη μέν που λύσις καὶ λύπη » usando della voce λύσις, onde poco innanzi s'era valuto, come di quella che derivava dal verbo λύω, il quale egli avea adoperato per significare la sua teorica, che guastandosi l'armonia negli animali, si generi dolore. Or qui avendo invece scritto φθορὰ καὶ λύπη, aggiunge καὶ λύσις per indicare che, quantunque avesse adoperata la parola φθορά invece di λύσις, restava però identico il principio del dolore negli animali. Raccogli e pensa che Platone avesse scritto unitamente « Il dissolvimento dell'armonia è cagione di dolore negli animali: ma la sete è dissolvimento: essa è dunque dolore. Dolore è il dissolvimento di armonia: ma la fame è corrompimento e dolore: essa è dunque dissolvimento. ». Così mostra come si convertono compiutamente il concetto di dolore e quello di dissolvimento. Ecco quanta parte del ragionamento Platonico se ne andava via per una congettura arrischiata. Quanto alla forza argomentativa che ha secondo noi il καὶ in καὶ λύσις, vedi lo Stallbaum al Phil. 31 E, l. c. p. 202.

Per il rimanente del periodo abbiamo accettata l'interpunzione e l'interpretazione dello Schneider (Indic. ad Theophr. s. v. Πνῖγος) approvata dallo Stallbaum (App. p. 15 e 2. ed. p. 202), alla quale non bene, secondo a noi pare, contrasta il Klitzsch (l. c.)

(37) *Dirittissimamente tu di' che in una tal via abbia ad essere la traccia di quello che ora perseguiamo.* L'ed. dello Stefano coll'Aldina e la Bas. 1. leggono διαθηρευθῆναι, ma noi coi codici manoscritti e col Bekker e lo Stallbaum abbiamo letto διαπορευθῆναι. Ci è sembrato che questo verbo ultimo, tuttochè meno adoperato così, offrisse non per tanto un uso ardito e nuovo, che si sarebbe potuto ben ritrarre nell'italiano.

(38) Πρῶτον μὲν τοίνυν τόδε ξυνίδωμεν· ὡς εἴπερ κτλ. — *In prima dunque facciamo di esser capaci di questo: se, cioè*, ecc. — Ci piace meglio l' interpunzione dello Stallbaum, che non quella del Bekker e degli altri, i quali dopo συνίδωμεν distinguono solo con un comma. Quanto poi ad ὡς, lo Stallbaum nella 1. ed. p. 93 l'interpretò per ἵνα: il che è al tutto falso, secondo afferma egli medesimo nella 2. ed. p. 206, traducendolo con *etenim.* Se non che neppur così ci contenta, parendo a noi che qui stia per ὅτι (Matthiae Gr. Gr. § 429, 2 e § 628, 2) e sovrabbondi (vedi nota 53). Perciò per più speditezza l'abbiam tralasciato nel tradurre: nel che abbiam seguito il Ficino, il quale (n. 12) traduce così «*Primum igitur id inspiciamus: si verum est quod dicebatur, destructis illis dolorem, refectis voluptatem sequi* ecc. ».

(39) Qui si trova una difficoltà identica a quella che abbiam veduta nella nota 22. Socrate avendo usata la parola λανθάνειν *(nascondersi)* per indicare il caso nel quale non si genera *sensazione,* dubita che Protarco abbia potuto andar col pensiero alla λήθη *(dimenticanza)*, che deriva immediatamente dallo stesso tema di λανθάνειν e del suo perfetto λελη θέναι. Onde per evitare tal confusione gli consiglia di chiamar ἀναισθησίαν quella che ora egli chiama λήθην. Ma la parola *dimenticanza*, che in italiano corrisponde a λήθη, non ha nissuna similitudine od affinità con *nascondersi*, che corrisponde nel caso nostro a λανθάνειν: perciò, a voler calcare in tutto e strettamente le orme del testo greco, il motivo dello scambio delle parole non si sarebbe potuto comprendere in nessun modo,

ed una parte chiarissima del nostro dialogo sarebbe diventata oscurissima. Quindi ci è sembrato bene di aggiungere di nostro una piuttosto descrizione che definizione della dimenticanza, dicendola *ascondimento della cognizione;* colla quale abbiamo cercato di restituire tutto il suo nesso e legame logico al conversare di Socrate e di Protarco. E forse non abbiam fatto senza qualche probabilità: perchè si può agevolmente congetturare, che appunto un simil concetto si aggirasse per la mente filosofica degli Elleni nel derivare la parola adatta per indicare *dimenticanza* dal tema di un verbo che valea *nascondere*. Del che si può esser persuasi riscontrando alcuni altri luoghi Platonici, nei quali non al tutto dissimilmente si descrive la dimenticanza: τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἐστί, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλέναι· ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ἐπιστήμης ἀποβολήν: (Phaed. 75 D); « *Chè sapere è appunto il ritenere e non perdere la cognizione che si abbia di qualcosa: o non diciamo noi appunto dimenticanza la perdita della cognizione?* » Λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος (Symp. 208 A). « *La dimenticanza è una dipartita della cognizione* ». È da aggiungere, che in non diversa guisa da quello che qui è detto, dice anche Nemesio (De nat. hom. p. 202, ed. Matth.): Λήθη δ' ἐστὶ μνήμης ἀποβολή: « *La dimenticanza è perdita della memoria* » (Queste testimonianze ha raccolte lo Stallb. 2. ed. p. 210).

Non fa poi nessuna difficoltà il vedere per qual ragione Socrate dica a Protarco « ἣν νῦν λήθην καλεῖς, ἀναισθησίαν ἐπονόμασον », tuttochè Protarco non avesse mai pronunziata la parola λήθη. Protarco per un gran tratto del dialogo non ha per avventura fatto altro che consentire in tutto alle proposte di Socrate: onde questi benissimo poteva apporgli di aver detto *dimenticanza*, quando avea convenuto, che questa parola fosse stata bene adoperata. Però ci pare che ottimamente abbia fatto lo Schleiermacher a disdirsi (p. 492) di quella correzione, che, insieme col Heindorf, avea una volta circa a queste parole proposta (vedi lo Stallbaum 2. ed. p. 210-211).

(40) Diciamo *rammemoranza* quella che più comunemente vien detta da' moderni filosofi *reminiscenza;* il che facciamo per una ragione che ci è occorso di accennare più volte in queste note, e che esporremo compiuta-

mente alla n. 90. Forse avremmo seguìto meglio l' uso dei trecentisti a scrivere *rammemoramento.* Nella nota 44 e nei Prolegomeni abbiamo delineata e descritta la dottrina Platonica circa alla memoria e alla reminiscenza.

(41) Ἵνα μὴ τὴν ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα λάβοιμεν. — *Affinchè per alcun modo comprendessimo al meglio possibile ed evidentissimamente la natura del piacere di sola l'anima separatamente dal corpo.* — (34 C) Così leggono ostinatamente tutti i codici colle antiche edizioni e con quella del Bekker. Ma io non so in che modo intendere quel μὴ, quando da tutto il luogo si ritrae senza nessuna incertezza, che volontà di Socrate era non già di non comprendere, ma bensì di comprendere la natura del piacere dell' anima scevra dal corpo (33 C). Però bene corresse il Grou (T, II, p. 287) ἵνα δὴ: *ut scilicet:* se non che a me piace più la correzione dello Schütz, ἵνα πῃ, confermata dal Heindorf al Theaet. § 90, 1. ed. p. 411, e dal Heusde, Spec. Crit. p. 100: parendoci più agevole lo scambio del μ col π, che non quello del μ col δ. Nè pare che ci sia nessuna sconvenienza tra il πῃ ed i due superlativi ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα, come afferma lo Schleiermacher (p. 492) e mostrano di consentire gli editori Turicensi (Ed. mai. p. 274; ed. min. p. 36. V. Stallbaum 2. ed. p. 213); anzi quell'attenuazione che l'affermazione soffre per mezzo del πῃ parrà, chi voglia ben risguardare, molto consentanea alla forma Socratica e Platonica di affermare.

(48) Dal Bekker in poi sogliono gli autori ripartire altrimenti le parti del dialogo: « Πρώ. Ναί, πώματός γε. Σω. Πώματος ἢ πληρώσεως πώματος; Πρώ. Οἶμαι μὲν πληρώσεως. » (34 E-35 A): ma a noi è sembrato che avesse più grazia e speditezza e vivacità quella partizione, che abbiamo seguita; la quale è confermata dalla più parte dei codici, dalla traduzione Ficiniana e da tutte le antiche edizioni.

(43) Ἐφάπτομαι, usato ad un tempo per il tatto intellettuale e per il corporale, non credo possa avere altro equivalente se non *attingere*, del quale in ambedue i modi vedi esempi nella Crusca. Per il significato di questo luogo v. la nota seguente.

(44) Σω. Τί οὖν; ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν ὁπόθεν εἴτ' αἰσθήσει πληρώσεως ἐφάπτοιτ'ἂν εἴτε μνήμῃ τούτου, ὃ μήτ'ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μήτ'ἐν τῷ πρόσθεν ἔπαθε; Πρώ. καὶ πῶς;... Σω. Τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν. Πρώ. Τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι. Σω. Τῷ γὰρ αν ἔτ ἄλλῳ ἐφάψαιτο; — *Or che? chi si trovi vuoto la prima volta, v' ha modo perch'egli o per via di senso o per via di memoria attinga al riempiersi di tal cosa, la quale nè egli al presente provi, nè mai abbia per lo innanzi provato? — Pro. E come attingerebbevi egli?... — So. Resta però che l'anima attinga al riempimento. — Pro. Senza fallo, colla memoria. — So. E con che altro potrebbevi mai attingere ella? —* (35 A-C). Avea Socrate fermato che il desiderio fosse dei contrarii delle passioni del corpo, e che però s'avesse a tenere per un fatto appartenente del tutto all'anima, la quale solo per mezzo della memoria poteva attingere a ciò che altra volta avea generata una passione contraria a quella che nel corpo esisteva e dalla quale si volea esser liberati. Però gl' incontra molto naturalmente di abbattersi in una quistione, date le condizioni della filosofia Platonica, difficilissima: come, cioè, si genera il primo desiderio? Come, avendo la prima volta luogo nel corpo una passione dolorosa dalla quale si voglia essere liberati, si può dall' anima desiderare una passione contraria a quella che prova, o meglio, il mezzo col quale possa generarsi una passione siffatta? Non ha l'anima percezione degli effetti di questo mezzo; anzi ha sensazione presente della passione contraria a quella che per tal mezzo si avrebbe a produrre: non può neppure aver l'anima memoria di questo mezzo, giacchè la memoria, secondo Platone dice, è conservazione di sensazione, e suppone però di tutta necessità una sensazione precedente. E Socrate espone quasi in questi stessi termini tutta la difficoltà del quesito: se non che piu giù, dopo detto che era pur necessario, che alcuna parte dell' uomo che ha la passione, attinga al mezzo onde si può ottener la contraria, perchè sia in grado di desiderarlo, e che il corpo non può attingervi, perchè appunto esso prova presentemente la passione della quale si vuole il contrapposto, e che però deve essere l'anima che vi attinga, si contenta che Protarco risponda, che l'anima v'attinge colla memoria;

anzi aggiunge che è del tutto necessario che sia così perchè « con che altro » egli dice « potrebbevi mai attingere? » Ora, questa risposta di Protarco non solo contradice al modo evidente ed irrepugnabile, nel quale da Socrate era stata esposta la difficoltà, ma senza nessun dubbio ancora alla diffinizione data della memoria. Chè in vero, trattandosi di una condizione dell'uomo anteriore alla sensazione o percezione del mezzo col quale si può conseguire il contrario di ciò che si prova, ed essendo la memoria conservazione di sensazione, come si può aver memoria di quello onde non si abbia ancora avuto sensazione? Non si ha adunque ad intendere la risposta di Protarco in questo significato primo e patente, giacchè così Socrate non se ne sarebbe potuto contentare: or dunque come?

Socrate ha fatta più innanzi una distinzione tra μνήμη ed ἀνάμνησις: la prima è conservazione di sensazione, la seconda è un ricuperare che l'anima sola di per sè fa d'una nozione qualunque ricavata anteriormente o da sensazione o da operazione intellettiva: la prima è una facoltà, nella quale occorre pochissimo di attività, il ritenere l'impressione dei sensi; la seconda è una facoltà attivissima: la prima è quasi un prolungamento di coscienza, o meglio, è coscienza perpetua o almeno diuturna d'una sensazione passata: la seconda è il riacquisto procurato, con grande sforzo dell'anima, della coscienza d'una percezione sensitiva o intellettiva passata (V. i Prolegomeni). Togli la parola « *intellettiva* » ed avrai la dottrina Aristotelica della reminiscenza (περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, cap. 2, p. 450), secondo la quale l'ἀνάμνησις è un ultimo grado della facoltà ricordativa, stante che per mezzo di essa l'anima attuosamente si risovviene d'un fatto passato, che la memoria nel senso suo proprio Aristotelico (identico al Platonico detto più su) non le porgeva di per sè (Reid. Oeuvr. tom. IV, p. 109). Ma per Platone, ove togliessi che l'ἀνάμνησις può essere ancora d'una percezione intellettiva passata, andresti non solo a gran rischio di non conseguire il concetto della reminiscenza Platonica, ma ancora di frantendere tutto il sistema Platonico, che sopra di quello in grandissima parte si appoggia. L'ἀνάμνησις, secondo Platone, non differisce solo dalla μνήμη sotto il rispetto dell'attività, come secondo Aristotile, ma se ne differen-

zia fondamentalmente ed essenzialmente. La μνήμη con-
serva le sensazioni passate, mentre l'ἀνάμνησις non solo ne
ricupera la memoria, quando si sia perduta, ma fa risov-
venire ancora di quelle intellezioni che l'anima ebbe pri-
ma di discendere ad albergare nel corpo, quando insieme
cogli Dei girava intorno al vertice del cielo, e facea di là
capolino per vedere nello spazio iperuranio le idee eterne
ed assolute μόνῳ θεατῇ νῷ (Phaedr. 247 C). E che altro è
la scienza secondo la dottrina Platonica dichiarata massi-
mamente nel Fedone e nel Menone, se non un ricordarsi
perpetuo, ad occasione dell' impressioni dei sensi, di quelle
intellezioni avute una volta in quella vita pura e divina?

Ma serba Platone continuamente questa distinzione
di μνήμη ed ἀνάμνησις? Potrebbesi anticipatamente ri-
sponder di no da chiunque è alquanto assuefatto alla li-
bertà dello stile Platonico; se non si potesse dimostrare
agevolmente, che, quantunque non si trovi mai detto μνήμη
ove propriamente si sarebbe dovuto dire ἀνάμνησις, pur
non di meno μνήμη è spesse volte adoperato ove non si
può supporre sensazione precedente, e di tali ricordi che si
apparterrebbero più dirittamente all'ἀνάμνησις. Per mo'
d'esempio, in questo stesso Filebo è detto μνήμην εἴτε
αἰσθήσεως εἴτ'αὖ μαθήματος (34 C)», si congiunge « ἀναμ-
νήσεις καὶ μνήμας (l. c.) » e nel Fedro « πρὸς γὰρ ἐκείνοις
ἀεί ἐστι μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεῖός ἐστι »
(249 C), altrove « μνήμην δ'αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ » (250 E),
più giù « ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ [τοῦ θεοῦ] τῇ μνήμῃ » (253 A)
ed inoltre vien chiamata μνήμη la facoltà ricordativa
dell' anime separate ancora dal corpo: « ὀλίγαι δὴ λεί-
πονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν » (250 A).
Onde con questa e con altra copia non piccola di esempi
Platonici, che a un bisogno si potrebbero forse allegare,
si stabilirebbe molto probabilmente in questo modo la ter-
minologia di Platone circa a questa materia: Μνήμη è la
facoltà ricordativa in genere, massime se spontanea, e
raccoglie sotto di sè due specie: la μνήμη più partico-
larmente intesa, che è la coscienza del passato sentito,
e l'ἀνάμνησις, che è l'attività dell'anima ordinata a ri-
cuperare la memoria smarrita d'un fatto passato sentito o
intelletto.

Adunque, per ritornare a quello onde siamo digrediti,
μνήμη nella risposta di Protarco può essere intesa non

nel senso particolarissimo, nel quale era stato inteso da Socrate quando aveva detto che l'anima con essa non poteva attingere a tal cosa della quale prima non avesse avuto sensazione, ma nel senso più universale di facoltà ricordativa in genere, nel quale partecipa delle proprietà dell'ἀνάμνησις. E si potrebbe così interpretare più largamente la dottrina Platonica della reminiscenza, e stabilire che, secondo il filosofo Ateniese, non solo la scienza sia reminiscenza, ma tutta quanta la vita. Onde si troverebbe che egli rispondesse alla quistione della genesi del primo desiderio col dire, che all'occasione della prima passione, onde si volesse essere liberati, si ridesti in noi la ricordanza della passione contraria e del mezzo come ottenerla, e con essa il desiderio dell' una e dell'altro. E tal soluzione non sarebbe punto difforme dall' indole del sistema Platonico, e può avervi un' interpretazione tanto scientifica, che mitica: il che, come sia esemplificando si comprenderà meglio.

Poniamo l'esempio d'un uomo che abbia la prima volta sete e voglia liberarsene. Ora sia quell'uomo solo, nè vi sia altri che gli possa porgere acqua, e stia l'acqua vicina: certo costui non andrà attorno a tentare tutti gli obbietti per vedere quale abbia facoltà di toglierlo da quella condizione dolorosa, ma andrà difilato all'acqua, e ne berrà insino che non si sia dissetato. Un filosofo moderno spiegherebbe molto agevolmente il fatto con una sola parola, l'istinto: ma Platone o non aveva la parola, o, avendola, non gli sarebbe stata sufficiente spiegazione. Scorgeva egli nell'uomo volenteroso di liberarsi dalla sete un impulso, un impeto, uno sforzo (ὁρμὴν, ἐπιχείρησιν), un desiderio in somma indefinito, che si determinava al veder l'acqua, quasi vi riconoscesse il contrario della sete, che lo faceva patire. Dire che fosse l'istinto, che all'acqua lo conduceva, non gli sarebbe punto bastato: l'istinto è un fatto, ed esige anch'esso spiegazione. Spinge bensì a qualche cosa, ma non sa esso stesso il termine di sè medesimo; è meramente negativo, nè sarebbe per sè abile di porre nulla; abbisogna che alcuna cosa superiore lo illumini e lo indirizzi. Fa al tutto mestieri che quest'uomo abbia comechessia in sè nascosta l'idea dell'acqua e ne conosca la proprietà dissetatrice, perchè, vedendola, possa così risolutamente correre a berla.

Certo in quella vita anteriore alla discesa nel corpo, l'anima ha dovuto intuire, come tutte le altre idee, così quella dell'acqua: ed essendo allora acutissimo lo sguardo suo, ha potuto percepire e l'essenza e le proprietà degli obbietti, e vedere come queste germinano da quella e come quella è fondamento a queste: onde nella vita terrena, a ciascuna occasione or di una or di un'altra di quelle proprietà si ricorda e ad un bisogno le adopera. Ecco l'interpretazione scientifica. Ma certo, quando l'anime coi loro carri correvano intorno all'orbita celeste insieme cogli Dei per intuire l'idee, dopo aver fatto il loro giro, ritornavano nella parte interna del cielo, e l'auriga discioglieva i cavalli dal giogo, e postili alla mangiatoia dava loro ambrosia a mangiare e nettare a bere (Phaedr. 247 E): onde a quella similitudine noi caduti quaggiù cibiamo ed abbeveriamo il nostro corpo. Ecco l'interpretazione mitica.

Lauto subbietto sarebbe questo, per chi amasse le dottrine Platoniche: ma a noi pare di averne già detto quanto basti a chiarire questo particolare luogo del Filebo. Solo ci resta ad aggiungere che ci fa grandissima meraviglia di non trovare in nessuno interprete o traduttore del Filebo alcun cenno di questa difficoltà così grande che occorre in questa parte del dialogo. Solo, per quanto noi sappiamo, alcune parole dello Schleiermacher vi si possono riferire (p. 132). Ci scusino però quelli a' quali la nostra interpretazione non paresse da approvare, e ne tentino di per loro una migliore. A noi pare di non doverne per ora accettare una diversa, e con essa dinanzi agli occhi ripartiamo il dialogo come abbiamo fatto. Chè variamente ripartiscono gli altri: l'edizione dello Stefani colla Tauchnitziana danno τῇ μνήμῃ a Socrate, e la risposta di Protarco è solo δῆλον ὅτι: lo Stallbaum e gli editori turicensi danno tutto a Socrate insino ad ἐφάψαιτο. La prima ripartizione seguono il Ficino (p. 14) e tutti i traduttori. Ma a noi è sembrato meglio di dare τῇ μνήμῃ a Protarco, come ha fatto il Bekk nella sua prima edizione (Vedi Stallb. 1. ed. p. 102): che in vero, siccome la difficoltà notata più su è qui solamente proposta e poi anzi evitatata che risoluta, e n'è appena accennata la soluzione nel senso doppio della parola μνήμη, non è forse molto probabile che questa parola, da che è ado-

perata due volte in senso diverso, sia l'una volta detta da Socrate, e l'altra detta da Protarco, e che Socrate, profittando dell'ambiguità suddetta e del consenso avuto da Protarco, ne usi a suo modo per non entrare in una quistione che l'avrebbe sviato di molto dal subbietto proprio del Filebo?

(45) In sul principio del dialogo (12 A) ed ancora più giù (27 E) Filebo nel rispondere a Socrate aveva, secondo la sua natura, usata una maniera molto sicura ed assertiva di affermare: ed altrove (17 E, 18 D), dopo essere stata esposta da Socrate la metodica universale, avea fatto grande istanza perchè si dimostrasse di qual rilievo fosse tale esposizione per risolvere il quesito che trattavano, sembrandogli di essersi di soverchio digredito ed inutilmente. In simil guisa Protarco ha qui molto asseverantemente risposto: « Δόξας μὲν ἔγωγ'ἄν που συγχωροίην, τὰ δ'ἕτερα ταῦτ'οὐκ ἄν » — *quanto alle opinioni, io lo concederei per avventura; ma quanto a quest'altre cose, certo no* — (36 D): e Socrate, dovendo considerare la verità e falsità dei piaceri, gli si rivolge per sapere se questa considerazione debba tornare di utile al proposto quesito: che, se tornar non dovesse, di buon grado la lascerebbe, per non incorrere nei rimproveri di Filebo, così acuto conoscitore, e severo castigatore delle digressioni. Ora quelli, che imitavano o seguivano altri nell' arte, nella dottrina, nel costume od altrimenti, solevano i Greci chiamarli παῖδες (figliuoli) di coloro cui imitavano o seguivano. (Così παῖδες ζωγράφων Legg. 769 B, illustrato dallo Stefano nel Thes. t. III, p. 1 e 7, dal Fischer ad Weller. t. III, p. ., p. 281, dal Böttiger, Ideen zur Archeol. der Malerei p. 136, dallo Schaefer, ad Dion. Hal. de Comp. Verb. p. 313: dal Wyttenbach ad Eunap. p. 164; tutti luoghi raccolti dallo Stallb. 2. ed. p. 224). Però qui Protarco, in cui concorrevano molte similitudini con Filebo, quella di propugnare la stessa sentenza, quella di dover riconoscere una digressione, quella d' aver risposto con eguale asseveranza e risolutezza, è chiamato da Socrate « ὦ παῖ κείνου τἀνδρός »; espressione usata similmente nella Rep. II, 368 A, e che qui non è senza riferimento a quello che si dice più su, (16 A.) di un uso che avea Filebo a chiamare παῖδες (figliuoli) i suoi familiari. Così ci pare di dover accettare, com-

piendola alquanto, l'interpretazione che dà di questo luogo lo Stallbaum (2. ed. p. 224, 225): non essendo punto da approvare l'altra che propone Car. Fr. Hermann. De Reip. Platon. temporibus p. 31. (Lo Schleiermacher, p. 189, non traduce, e, p. 493, non interpreta bene). Noi non crediamo che in italiano *figliuolo* possa avere lo stesso uso, tuttochè forse se ne potrebbe trovar traccia nel nostro dialetto napolitano. Però abbiamo detto «*figliuol vero*» che ci pare renda l'idea: ed ἐκείνου τἀνδρὸς abbiamo tradotto «*di cotest' uomo*»: perchè si può pensare, che Socrate, dicendo tali parole, additasse Filebo.

(46) Δοξάζειν δ' ὄντως καὶ χαίρειν ἀμφότερα [δόξα καὶ ἡδονὴ] ὁμοίως εἴληχε. — *Dove che sì l'una e sì l'altro* (l'opinione e il piacere) *hanno egualmente sortito che s'opini e si goda realmente* — (37 B). Abbiamo nel tradurre seguita la congettura dello Stallbaum, che legge (1. ed. p. 108; App. p. 18. 2. ed. p. 227) εἴληχε in luogo di εἴληφε, che hanno i codici: ma lo abbiam fatto solo perchè, non cambiando essa punto il significato, ci consentiva di rendere alquanto meno dura la frase italiana: chè, del resto, consentiamo al Klitzsch (p. 20) ed al Winckelmann (ed. min. p. XIV) che la volgata si possa pur difendere, massime ritenendo col cod. Σ presso il Bekk. l'articolo τὸ innanzi a δοξάζειν. Molto improbabilmente ed arbitrariamente corresse l'Ast (p. 338). Ἀμφότερα neutro plurale si riferisce ai due sostantivi femminili singolari δόξα καὶ ἡδονὴ con uso simile a quello veduto nella nota 4.

(47) Dalla possibilità di aggiungersi all'opinione o il falso o il vero non solamente le deriva quella sua natura propria che la contradistingue dalla scienza, ma sibbene ancora una particolare qualità [ποιότης] per la quale diventa falsa o vera. Questo vuol dire Socrate: onde nel testo (37 C) si ha a leggere non ὁποία τις, ma ποιά τις, come senz'aiuto di codici propose dapprima lo Stallbaum (1 ed. p. 110) e poi si è veduto confermato dalla autorità del Bodl. e dal Par. H marg. (Id. App. p. 18; 2. ed. p. 226). Non bene, secondo a noi pare, l'Ast difese la volgata.

L'uso filosofico ed assai proprio del verbo *qualificare*, come di molti altri derivati nell'italiano dall'uso degli scolastici, sarebbe senza nessun dubbio da rinnovare.

Il Bembo traduce così « Forse perchè il vero ed il falso succedono alla opinione; nè per questo solamente è fatta opinione; ma l'una e l'altra certa quale? (p. 466) ».

(48) Prima avevamo tradotto « ei si dee considerare se in generale pure alcuni obbietti siano qualitativi, ed il piacere invece ed il dolore abbiano solamente la lor quiddità »: e così forse il concetto sarebbe riuscito più chiaro. Se non che a noi pare che debba usarsi grande accorgimento nel tradurre antiche opere di filosofia a non adoperare parole, le quali accennino a dottrine più esplicate di quelle che nell'autore che si traduce si contengano, o che dipendano in qualunque modo da sistema contrario o diverso. Perciò abbiam riprovata la parola « quiddità » che ha colore Peripatetico, e racchiude in sè dottrina Peripatetica: e ci è sembrato meglio di trascegliere quella forma di volgarizzamento che si vede. Per consimile ragione non abbiam mai tradotto ὁρμὴ per *conato*. Non dispiaccia che in queste note andiamo alcuna volta proponendo certe generali norme del metodo d'un traduttore di Platone: lo facciamo per averne il giudicio degli altri.

Molto piacevolmente il Bembo « Oltre di ciò dobbiamo investigare, se al tutto presso noi alcuni sono certi quali: ma il piacere ed il dolore siano quello che sono, ma non si facciano certi quali (p. 366) ».

(49) Non ci pare che dopo la nota dello Stallbaum (2. ed. 233-234) a questo luogo si debba da noi aggiungere altro, massime non dipartendoci noi punto dalla sua interpretazione: la quale ci asteniamo ora di confortare di altre prove. Quanto alla dottrina psicologica di tutta questa parte del dialogo, vedi i Prolegomeni.

(50) *Predolersi* non è nella Crusca: e non pertanto mi sembra parola buona ed italiana, non meno di *pregodere*, che, ahimè! debbo pur confessarlo, vi si registra solo per un esempio del Salvini.

(51) Dice Socrate, che in ciascun di noi sono alcuni discorsi (effetti della memoria e delle sensazioni), ed alcune immagini (effetti della fantasia), le quali divengono per noi speranze « Σω. Λόγοι μὴν εἰσιν ἐν ἑκάστοις ἡμῶν, ἃς ἐλπίδας ὀνομάζομεν; Πρώ. Ναί. Σω. Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα κ. τ. λ. (40 A) »: L'articolo innanzi a φαντάσματα ha solamente ufficio di riportare il pensiero più su (39 D), dove tali fantasmi dipinti

erano chiamati ζωγραφήματα (dipinture): non avrebbe avuto quindi nessuna efficacia in italiano, ove non esiste un simile uso: perciò ci è sembrato per chiarezza di tralasciarlo. Il che abbiamo voluto dire per non far sospettare che avessimo voluto seguire la congettura inutile dello Stallbaum, che (1. ed. p. 119) toglieva dal testo l'articolo, ove cade molto in acconcio: e bene egli medesimo in seguito (2. ed. p. 237) e il Klitzsch (p. 22) hanno riprovata tal congettura.

Platone nel Sofista scevera διάνοια da λόγος così: «οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ'αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια; Θε. πάνυ μὲν οὖν. Ξέ. τὸ δέ γ'ἀπ'ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος (263 D)»: parole, le quali, accettando il linguaggio dei nostri filosofi del cinquecento, si potrebbero forse tradurre così: *adunque discorso o ragionamento sono il medesimo, con questo non per tanto, che il conversare interno dell'anima con seco medesima senza il mezzo della voce, si è da noi addimandato appunto discorso?* Te. *Al tutto così.* Osp. *Dove invece quel rivolo che dall'anima a traverso della bocca deriva accompagnato di suono, si è chiamato ragionamento.* Questa medesima differenza è da concepire qui tra δόξα (v. nota 3 a q. v.) e λόγος *opinione* e *ragionamento*, come è detto chiaramente a p. 38 D, E: se non che qui si recede alcuna volta dal rigore di quest' uso proprio, e chiamasi λόγος quello che, non uscendo dall' interno dell' animo, si sarebbe più propriamente dovuto dir δόξα. Così nelle parole che si veggono trascritte più su, le ἐλπίδες sono dette λόγοι: e che non debbasi correggere e mettere invece nel testo δόξαι come altri, per testimonianza dello Stallbaum (1. ed. p. 118), avrebbe voluto fare, ce n' è sufficiente prova la maniera generale di Platone, che non di rado non serba un uso costante, e l'aggiungersi qui le parole ἐν ἑκάστοις ἡμῶν.

(52) Vi sono alcune parti nei dialoghi di Platone, le quali non si possono per nessun modo comprendere, se il lettore non se ne rappresenta innanzi agli occhi i personaggi, e non procura di vedere, come questi, secondo la loro indole, parlano e si muovono, ed ora ai circostanti si volgono, ora intendono a rispondere ed ora a proporre.

Chè in vero v'ha molti casi nei quali nella nostra conversazione familiare noi con un solo gesto compiamo un discorso, che di altre parole non poche avrebbe avuto bisogno: così, per mo' d'esempio, avendo un ragionamento due parti, e non dovendosi circa all'altra fare altro se non ripetere quello che dell'una o si è già detto, o si ha da dire, noi sogliamo talune volte, per non perder tempo inutilmente, dopo o prima di aver discorso di una delle due parti, accennare di passaggio con una sola parola all'altra, e spiegando ed abbassando alcun poco il braccio, ed alzando le spalle, e quasi restringendo tutto il viso, ed ammiccando un pochino, o in qualunque altro convenevol modo conformando la persona, mostrare che dell'altra parte o nello stesso senso o in senso inverso sarebbe a dire il medesimo, e chi volesse potrebbe ripeterselo di per sè. Questo per avventura è il caso del presente luogo « Τί δέ; πονηρὰς δόξας — καὶ χρηστὰς — ἄλλως; ἢ ψευδεῖς γιγνομένας ἔχομεν εἰπεῖν; » (40 E): chè qui Socrate si propone di parlare delle sole opinioni malvage: perchè, essendo suo proposito di dimostrare come la falsità qualifichi le opinioni, non ha bisogno di trattare di altre opinioni se non di quelle che sono false, le quali, secondo la sua maniera di vedere, non sono altro che le malvage. Se non che, per non lasciare nessuna parte del ragionamento incompiuta, aggiunge le parole καὶ χρηστὰς per accennare che, com'egli discorrerà dell'opinioni malvage, così altri potrebbe a suo agio discorrere delle buone. E quando il lettore si rappresenti innanzi Socrate e Protarco, che conversano insieme al modo detto più su, non troverà, spero, nissun dubbio per questa interpretazione che noi abbiamo espressa nella nostra traduzione.

Ma gli eruditi non trovando nessuna corrispondenza alle parole καὶ χρηστὰς nella seconda parte del periodo, variamente tentarono il luogo: ed o (Cornario p. 333. Ecl. ed. Fisch. p. 43: Stefano p. 521: Fischer ibid: Stallbaum App. 19: Schleiermacher 2. ed. p. 494: Klitzsch p. 22: Ast p. 350 con chiasmo ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς e così traduce il Götz p. 53) supplirono καί ἀληθεῖς dopo ἢ ψευδεῖς, appoggiandosi prima sulla traduzione ficiniana, e poi ancora sull'autorità d'una correzione originale del cod. par. F presso Bekker: o invece (Schleiermacher 1. ed., Stallbaum 1. ed. p. 121: Cousin p. 495), vedendo che

nel seguito si ragionava delle sole opinioni malvage, deliberarono di togliere al tutto dal testo, siccome interpolate, le parole καὶ χρηστάς. Noi non crediamo di dover riprovare a parte a parte queste correzioni e le loro ragioni: parendoci molto agevole e piana la guisa che abbiam proposta d' interpretare, la quale riceve ancora autorità dallo Stallbaum che nella 2. ed. p. 240 ha messa innanzi un'opinione non gran fatto dissimile dalla nostra.

(53) Οἶμαι γὰρ τοιόνδε τι λέγειν αὐτούς,....... ὡς εἰ βουληθεῖμεν ὁτουοῦν εἴδους τὴν φύσιν ἰδεῖν κ. τ. λ. — *Ed io mi avviso ch' essi dicano alcun che di siffatto.... che, cioè, a voler vedere la natura di qualsisia specie* ecc. — (44 E). Così ὡς ed ὅτι in greco, come *che* in italiano, messi dopo il verbo *dire* e *rispondere* o simiglianti, non esigono di necessità che la seguente costruzione sia da loro dipendente. Perciò in questo luogo, esordito il discorso con ὡς, continua in modo diretto ed interrogativo appunto come se l'ὡς non ci fosse. In questi casi ὡς ed ὅτι non hanno per avventura altro ufficio che d' indicare dove comincia appunto la narrazione di ciò che si dice o si risponde. Ne offrono esempii abbondantissimi gli autori greci di tutti i tempi; tanto che, in cosa notissima, sarebbe inutile di allegarne: in quanto ad ὡς, noi ne abbiam veduto uno più su alla nota 38. Più rari sono i luoghi nei quali segue ad ὡς ed ὅτι un' interrogazione: ma vedi Sophocl. Antig. v. 3: Oed. Reg. v. 1401 citati già dallo Stallbaum (2. ed. p. 256). Ricordandomi di molti esempii del *che* usato medesimamente, massime nei nostri buoni trecentisti, m'è sembrato poter ritrarre tutta la movenza e la vivacità della costruzione greca.

(54) Πρὸς τὰ πρῶτα μεγέθει dicesi nel greco (44 E): ma se Protarco avesse voluto restare nell' esempio proposto da Socrate, avrebbe avuto a dire πρὸς τὰ πρῶτα σκληρότητι. Se non che non s' ha a mutar nulla nel testo, essendo quella di Protarco una espressione più generale, per mostrare, ch'egli acconsente in tutta la sua generalità alla dimanda che quei ritrosi facevano.

(55) Ritengo al tutto la volgata « Τάχα, ὦ Πρώταρχε, οὐχ ἧττον δείξεις· ἀποκρινεῖ γάρ ». — *Or ora tu lo mostrerai anche meglio: imperocchè mi avrai a rispondere* — (45 D). Gli eruditi alemanni trovarono varii dubbii quanto a δείξεις, che l' Heindorf, lo Schleiermacher

(1. ed.), lo Stallbaum (1. ed. p. 139), vollero mutare in δείξει con nominativo indefinito sottinteso, secondo l'uso notato alla nota 24, il Winckelmann (p. XII) molto improbabilmente in ἑξῆς, ed altri (citati dallo Stallb. 2. ed. p. 222) meno male in δράσεις, nel senso che si vedrà alla nota 83; se non che tutti questi dubbii sono stati bene dissipati dallo Stallbaum nella 2. ed. (l. c.), che n' ha ritratto quel senso che ho reso anch'io. Quanto al futuro ἀποκρινεῖ, che nella volgata leggevasi ἀποκρινῇ, ed è stato messo nel testo per l' autorità dei codici Bodl., Vat., Ven. Π, io non so perchè debba far nodo e si voglia mutare in ἀπόκριναι. Bramerei proprio sapere in che si allontana qui il futuro ἀποκρινεῖ dall' uso generale ed essenziale d'ogni futuro. A me invece (e sarà mio difetto forse) pare che l' imperativo renda senso meno idoneo e meno proprio.

(56) « *Ammonisce a nulla fare di troppo.* » Non m'è invero venuto fatto di ritrarre così snella e sciolta com' è nel greco la forma proverbiale τὸ μηδὲν ἄγαν, *ne quid nimis*: la quale si trova spessissime volte in Platone (Protagor. 343 B: Carmid. 165 A: Menex. 247 E: Hipparch. 228 E; tutti luoghi raccolti dallo Stallbaum).

(57) Molto argutamente Protarco risponde a Socrate che siano σύμμικτα κακὰ, *mali mescolati*, quei solletichi corporali, della cui natura Socrate lo avea richiesto. E con non minor garbo Socrate, facendo suo pro della risposta di Protarco, soggiunge che egli non ne avea cominciato a discorrere per cagion di Filebo, volendo inferire che, proponendo a considerare i piaceri che vengono dal grattarsi la scabie e cosiffatti, ei non volea già dire che Filebo avesse appunto pensato a questi, quando si era messo a propugnare in universale la ragion del piacere. Onde dopo aver Protarco consentito, che queste simili affezioni sieno mescolate di dolori e di piaceri, Socrate senz'altro si fa ad esaminare la natura e la specie di tali mescolamenti.

(58) Procede molto destramente tutto il ragionamento Socratico. Abbiam veduto nella nota precedente, come si debba ragionare delle affezioni mescolate di dolore e di piacere. Le scevera poi in affezioni del corpo, in affezioni dell'animo, ed in affezioni cagionate dalla comunicanza dell'uno e dell'altro. Comincia quindi a discorrere

più per minuto delle affezioni del corpo: e dapprima in questo periodo propone in universale lo stato nel quale deve essere il corpo per dar luogo a siffatte affezioni mescolate: le quali, secondo la sua sentenza, s' avverano sempre, quando esso sia per trapassare (ch' è continuo in tutta la vita) da una affezione precedente ad un'altra susseguente diversa o contraria. E questo urtare di una contro all'altra di due affezioni diverse produce dapprima uno sdegno e dopo una tensione violenta in tutte le parti del corpo (Leggi *contenzione* nella nostra trad., ove per errore è *contrazione*). E dopo di ciò Socrate ridivide tali affezioni mescolate del corpo ~~in~~ quelle, nelle quali più sia il piacere che non il dolore, ed in quelle nelle quali più sia il dolore che non il piacere: e di ciascuna delle due specie propone esempii.

Dalla esposizione fatta si ritrae con chiarezza sufficiente che qui (46 B) s' ha a leggere ξύντασιν ἀγρίαν ποιεῖ con l' autorità dei codici Bodl., Vat. e pr. Ven. II, come sospettò lo Schütz (11, 28) e stampò il Bekker, e conferma il Winckelmann (Plat. Euthyd. Lips. 1833 p. 71), e non ξύστασιν come vuole lo Stallbaum (1. ed. p. 140: 2. ed. p. 266). Chi vorrà ben vedere, le ragioni che questi propone a difendere ξύστασιν, si appoggiano tutte sopra una intelligenza non chiara di tutto il processo ed il collegamento del dialogo in questa parte.

(59) In questo luogo Socrate dà appunto esempio dell'affezioni mescolate del corpo, e spiega ad un tempo la particolare e speciale loro natura. La quale è che il dolore ed il piacere che il corpo patisce, non vi si confondano e si unifichino insieme, come vedremo accadere alle affezioni mescolate dell'animo, ma restino distinti e divisi l' uno nella parte interna e l'altro nella parte esterna del corpo, e si modifichino l' un l' altro a vicenda, di guisa che dal loro reciproco contemperarsi risulti in somma una sensazione tra piacevole e dolorosa, or più piacevole che non dolorosa, or più dolorosa che non piacevole. Porge il presente periodo esempio di quest' ultima maniera di sensazione; e lo cava dai rimedii che adoperano gli scabiosi alle lor malattie: imperò che questi o sentono internamente un gran bruciore, ed usano, per avere alcun refrigerio, di grattarsi e di fregarsi esternamente la pelle, e ancora talune volte di gittarsi per disperati nel fuoco o

nell'acqua, o invece sentono quello stesso bruciore esternamente ed adoperano interni rimedii: ma nell'un caso o nell'altro riescon pure ad ottenere dolori misti ad alcuni piaceri piuttosto che piaceri temperati da alcuni dolori. Se non che tutto il periodo è inviluppato di tante e sì varie difficoltà, che non posso far a meno di dire come io me ne sia sbrigato per ritrarne quel senso che gli ho dato volgarizzando; e per fare ciò il più brevemente che si possa, mi asterrò di riprovare per minuto le opinioni varie e diversissime degl' interpreti Tedeschi ed accennerò soli i luoghi, ove chi volesse, potrebbe attingerle: abbisognerei altrimenti di una dissertazione lunghissima.

Ecco dunque il periodo difficilissimo nella sua greca verità secondo quella forma che, a me pare, si debba leggere: « Λέγε δὴ τὰς μὲν ὅταν πλείους λῦπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται, τὰς τῆς ψώρας λεγομένας νῦν δὴ ταύτας εἶναι καὶ τὰς τῶν γαργαλισμῶν· ὁπόταν ἐντὸς τὸ ζέον ᾖ καὶ τὸ φλεγμαῖνον, τῇ τρίψει δὲ καὶ τῇ κνήσει μὴ ἐφικνῆταί τις, τὸ δ' ἐπιπολῆς μόνον διαχέῃ, τοτὲ φέροντες εἰς πῦρ αὐτὰ καὶ εἰς τοὐναντίον ἀπορίαις μεταβάλλοντες ἐνίοτε ἀμηχάνους ἡδονάς, τοτὲ δὲ τοὐναντίον τοῖς ἐντὸς πρὸς τὰ τῶν ἔξω λύπας ἡδοναῖς σύγκερασθείσας παρέσχοντο τῷ τὰ συγκεκριμένα βίᾳ διαχεῖν ἢ τὰ διακεκριμένα συγχεῖν καὶ ὁμοῦ λύπας ἡδοναῖς παρατιθέναι (46 D. E.). Si osservi che κνήσει è correzione di Van-Heusde (Spec. crit. p. 102) e di Wyttenbach (ad Plut. De sup. 167. B. Animadv. t. I, p. 1013) in luogo di κινήσει che leggono i codici e l'antiche edizioni: correggono egualmente più giù (51 C) κνήσεων in luogo di κινήσεων: ritengono la correzione il Beck, il Bekker e lo Stallbaum: mal s'ostinano nella volgata i turicensi, specialmente il Winckelmann, che la difese (ad Plut. Amator. p. 224) con non valevoli argomenti, come puoi ritrarre dallo Stallbaum (2. ed. p. 269). Quanto a πρὸς τὰ τῶν ἔξω che io leggo in luogo di πρὸς τὰς τῶν ἔξω, che si trova nei codici, darò le mie prove più giù.

Ora, per cominciare una disamina alquanto più profonda di tutto il periodo, si osservi, ch'esso si dee dividere in due parti, nella protasi che comincia da ὁπόταν, e nella apodosi che comincia da τοτέ. Le parole ὁπόταν κτλ. sono aggiunte alle precedenti (delle quali, per la loro chiarezza, non parliamo), per modo esplicativo, essendo che

da esse comincia ad esemplificarsi il caso dell' affezioni dolorose in cui si trovino più dolori che non piaceri. Suole alle frasi, che per tal modo s'aggiungono, mancare il γὰρ, come dimostrano il Matth. Gr. § 615, lo Stallbaum nell'annotazioni al Lachet. 182 B. p. 26, lo Schaefer in Dionys. Halicarn. de comp. verb. p. 408 e in Demosthen. App. 1, p. 785, il Dobree in Aristoph. t. VII, p. 560. Comm. ed. Lips., il Buttmann in Demosthen. Midian. p. 48, citati dallo Stallbaum l. c. Suole alcun'altra volta mettervisi il γὰρ con forza non argomentativa, ma veramente esplicativa, come mostrano l'Ast, Adnot. in Plat. Protag. 336 A (vol. 1, p. 136), lo Stallbaum nelle annot. al Protag. 528 B (p. 106), 351 C (p. 170), 349 E (p. 166) e Matthiae l. c. In fine τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον stanno per ἡ ζέσις καὶ ἡ φλεγμονή, essendo usitatissimo il participio neutro coll'articolo in luogo del sostantivo astratto corrispondente.

L'apodosi che ha principio con τοτὲ κτλ., ha per avventura troppe più difficoltà: e invero si comincia dal dubitare del come si abbia ad accentuare τοτε: chè l'Aldina, la Bas. 1. e 2. ed alcuni codici leggono τότε, altre edizioni ed altri codici in gran copia, come noi facciamo, τοτὲ. Lo Stallbaum (app. p. 15; 2. ed. p. 268) difese la prima lezione con ragioni non valide, e frantese di conseguenza da un capo all'altro tutto il periodo: ritennero la seconda il Beck, l'Ast, il Bekker e i triumviri turicensi. E con ragione, perchè qui τοτὲ sta in luogo di τοτὲ μὲν correlativo di τοτὲ δὲ, che viene più giù: e τοτὲ μὲν e τοτὲ δὲ indicano i due casi possibili dei rimedii esterni (τοτὲ μὲν) o interni (τοτὲ δὲ), secondo che il dolore sia interno od esterno. E la sola differenza nella giuntura delle parole tra il primo inciso e il secondo si è, che nel primo, in cui si espone il caso del dolore interno e rimedio esterno, l'interiorità del dolore è esposta con parole indipendenti dal membro di frase, ov'è τοτὲ μὲν (ὁπόταν etc.); mentre al contrario nel secondo inciso il dolore esterno è espresso con parole che dipendono dal membro di frase ov'è τοτὲ δὲ (πρὸς τὰ τῶν ἔξω). Ed ancora un'altra differenza è, che nel primo caso sono più specificati i rimedii (τρίψει-κνήσει-φέροντες εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον), mentre nel secondo è detto solamente τοῖς ἐντός, che esprime il luogo ove i rimedii si applicano. Quindi si vede, che ὁπόταν etc.

ha ragion di protasi in due modi: in modo generale a tutto il periodo, in modo particolare alla sola prima parte sino ad ἀμηχάνους ἡδονάς: e quando si volesse svolgere grammaticalmente per intero, allora sì che i due τοτὲ si cambierebbero in τότε, e si direbbe così: ὁπόταν μὲν τὸ ζέον ᾖ καὶ τὸ φλεγμαῖνον, καὶ ἐντὸς ᾖ κτλ. τότε τινὲς φέροντες κτλ.· ὁπόταν δὲ ἐκτὸς ᾖ, τότε τοῖς ἐντὸς παρέσχοντο λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας. Chi poi mi obbiettasse l'omissione del μὲν dopo il primo τοτὲ, mostrerebbe di conoscer poco l'uso dei due correlativi μὲν e δὲ, dei quali l'uno va agevolmente tralasciato. (V. Ast, Lex. Plat. vol. 1, p. 422 e vol. 2, pag. 302, ed Adnot. ad Plat. vol. 1, pag. 351: Viger. De Idiot. Cap. 8, Sect. 8, X, not: Matth. Gr. Gr. § 622, 6: Dorvill. ad Charit. vol. 2, pag. 560: Van Heusde Spec. crit. p. 76). Vero è, che quando l'una delle due particelle è congiunta immediatamente con alcun articolo o avverbio, suolsi insieme colla particella tralasciare l'articolo o l'avverbio: come dei due correlativi τοτὲ μὲν — τοτὲ δὲ si trova non molto di rado tralasciato il primo, e ce n'è esempio in questo stesso Filebo (35 E): « εἴ τις τούτων ἐν ἑκατέρῳ γιγνόμενος ἡμῶν ἀλγεῖ, τοτὲ δὲ χαίρει κατὰ τὰς μεταβολάς. » (V. lo Stallbaum, 1. ed. 103: 2. ed. p. 220; e l'Ast, Adnot. vol. 2, pag. 828): e ancora dei due correlativi ὁ μὲν — ὁ δὲ si omette non di rado il primo, come in questo stesso Filebo (36 E): « ψευδεῖς, αἱ δ'ἀληθεῖς οὐκ εἰσὶν ἡδοναί ». (V. Ast, l. c., Vig. l. c., Stallb. Phil. 1. ed. p. 109: Matth. Gramm. § 288, 4). Ma non per questo credo, che solo per essere meno usitato questo tralasciare soltanto la particella μὲν, debbasi tenere per men greco e stimare viziato il testo, correggendolo in un modo qualunque, e fosse pure, come vorrebbe l'Ast (p. 368), coll' aggiunta di un μέν. E con ciò sopra questo τοτὲ non ci resta altro a dire, se non che di quelli, che leggono a modo nostro, vi sono alcuni, i quali non lo fanno correlativo del seguente τοτὲ δὲ, ma d'un altro τοτὲ δὲ, che suppongono innanzi a εἰς τοὐναντίον, e del quale dicono che faccia le veci il καὶ: e tra questi sono lo Schleiermacher (p. 496) e lo Stallbaum nella prima edizione (p. 143). Nè si nega l'uso ch'essi asseriscono: ma si dice solo che a questo modo, senza cambiar molto, non si potrebbe ritrarre alcun senso ragionevole: e metterebbe conto di

dimostrarlo, se lo stesso Schleiermacher (p. 209) non avesse tradotto altrimenti da quello che avrebbe dovuto secondo questa interpretazione, e lo stesso Stallbaum non si fosse subito rimutato di opinione nell'appendice (p. 23) per poi mutarsi di nuovo nella sua seconda edizione.

φέροντες si riferisce a τις, e quest'uso di accordare τις col plurale non ha nulla d'insolito: ne presenta un altro esempio questo stesso Filebo a p. 45 C, ove vedi lo Stallbaum 1. ed. p. 138; 2. ed. p. 261: puoi consultare anche il Matthiae, Gr. Gr. § 434.

αὐτὰ si riferisce a τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον: onde non si dee punto credere necessaria la correzione dello Schütz (Part. IV, in.), il quale, non vedendo a che si dovesse riferire, credette di dover correggere τὸ δ' ἐπιπολῆς in τὰ δ'επιπολῆς, per riferirvi appunto αὐτὰ. Non bene dunque fu tal correzione accettata dal Beck, dallo Stallbaum e dai triumviri turicensi: ben fecero il Bekker e l'Ast a leggere con tutti i codici τὸ.

εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον avrebbero senso molto chiaro e spedito: φέρειν εἰς πῦρ varrebbe recare nel fuoco, εἰς τοὐναντίον nell'acqua. E così l'hanno inteso, e più o meno chiaramente espresso, il Ficino, il Serrano, il Cornario, il Bembo, il Grou, il Cousin, l'Hülsemann, il Kleuker, lo Schleiermacher e l'Ast. Ed io, non ostante la diversa interpretazione dello Schütz e le maraviglie dello Stallbaum (l.c.), vorrò interpretare in quel medesimo modo. Ma « quis vel fando audivit scabiosos externas corporis partes igni admovere solere, aut aqua et frigidis liquoribus perfundere? » (Stallb. l. c.) Nessuno invero: nè Platone disse mai che usino gli scabiosi, o per prescrizione di medici o per loro propria scienza, gettarsi nel fuoco o nell'acqua, ma sibbene che talvolta faccian così per non saper altro che fare e per furore di prontamente ricreare le membra. E però indica gli effetti di un tal loro procedere con parole che ne dimostrano la brevità e quasi istantaneità; essendo che gli sformati piaceri, appunto per essere sformati, sono brevi ed istantanei: e le ἀπορίαι indicano in questo luogo quegli angosciosi momenti, che si hanno in seguito d'un'azione fatta bensì, ma fatta con non piena coscienza e certezza dell'utile o danno che ne sarebbe potuto derivare: e si aggiunge ἐνίοτε a mostrare la non necessità e la non perpetuità dell'effetto. Poniamo

dunque pure che i rimedi fossero strani; non se ne dee punto esser meravigliati, quando si consideri il modo che tien Platone per esprimere il suo concetto. Se non che i rimedii, tuttochè strani, non sono però punto irragionevoli: essendo che hanno ciascuno una ragione, benchè da uomini grossi ed ignoranti. Ed in vero qual cosa più naturale, che di buttarsi nell' acqua fresca, quando l'uomo si senta bruciare internamente, e non ha egli questo rimedio una ragione allopatica, cercando nei contrarii la guarigione del male? E poi non avrebbe anche da allegare la ragione omeopatica dei simili chi si avvisasse di dover trovar rimedio al suo interno bruciore, ponendo le parti esterne nel fuoco, affine che, ridottele artificialmente a quella temperatura che si ha dentro morbosamente, meno l' interno bruciore sia avvertito e sentito? E ancora non sono eglino per Platone contrarii corrispettivi il fuoco e l'acqua, come la terra e l'aria (Tim. 32, B)? Non dice pure Tucidide, che nella pestilenza ateniese τὰ ἐντὸς οὕτως ἐκάετο, ὥστε μήτε τῶν πάνυ λεπτῶν ἱματίων καὶ σινδόνων τας ἐπιβολάς, μήτ' ἄλλο τι ἢ γυμνὸν ἀνέχεσθαι, ἥδιστά τε ἂν ἐς ὕδωρ ψυχρὸν σφᾶς αὐτοὺς ῥίπτειν καὶ πολλοὶ τοῦτο τῶν ἠμελημένων ἀνθρώπων καὶ ἔδρασαν ἐς φρέατα, τῇ δίψῃ ἀπαύστῳ ξυνεχόμενοι· καὶ ἐν τῷ ὁμοίῳ καθειστήκει τό τε πλέον καὶ ἔλασσον ποτόν (Thuc. II, 49)? E chi non ricorda il lunatico del Vangelo, che cadeva εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ (Matt. 17, 15)? Si potrà dunque ritener senza danno quella più facile e semplice spiegazione di queste parole che sopra si è proposta.

μεταβάλλοντες si aggiunge a φέροντες, e si riferisce per un medesimo modo a τις. Questi due participii sono insieme congiunti senza copula per un uso alquanto contrario ad un altro che fu citato poco fa: cioè a dire che due participii si soglion mettere insieme così, quando l' uno di essi è la ragione o la causa, o indica un modo dell'altro « Τί δ' ὁ ξυναμφότερος, ὦ Πρώταρχε, ἐξ ἀμφοῖν ξυμμιχθεὶς κοινὸς γενόμενος; » (Phil. 22 E). Ἐξ ἀμφοῖν ξυμμιχθεὶς indica il modo con cui ὁ βίος diventa κοινός. « Ὅταν δὲ χωρὶς γένηται καὶ αὐχμήσῃ τὰ τῶν διεξόδων στόματα, ᾗ τὸ πτερὸν ὁρμᾷ, συναυαινόμενα μύσαντα ἀποκλείει τὴν βλάστην τοῦ πτεροῦ » (Phaedr. 251 D). Nel qual luogo « *participia* συναυαινόμενα (*exarescentia*) καὶ μύσαντα (*sese comprimentia*) *recte sine copula coniuncta*

sunt, siquidem priori causa posterioris continetur ». (V. Ast Adnot. in Plat. vol. 1, Prot. 338, A, p. 146 e Phaedr. l. c. p. 454; il quale mostra bene, che tra due participii usati in simil guisa non s' ha ad interporre virgola: Stallb. Phil. 1. ed. p. 52; 2. ed. p. 152: Heindorf al Prot. l. c. p. § 70, 562, che primo ne raccolse molti esempi Platonici: Matth. Gr. Gr. § 557 e Boissonade ad Phil. Heroic. p. 331, citato dall'Ast). Similissimo a quest'ultimo è il luogo del Filebo che esaminiamo: μεταβάλλοντες esprime l'effetto di φέροντες, e la mancanza della copula καὶ indica la congiunzione immediata e stretta dei due fatti, mostrando che al φέρειν εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον segue alcuna volta il μεταβάλλειν ἀμηχάνους ἡδονὰς ἀπορίαις. Chè senza dubbio ἀμηχάνους ἡδονὰς è accusativo di μεταβάλλοντες, ed ἀπορίαις ne indica l'opposto: e gli sformati piaceri e gli angosciosi momenti sono due punti, dall'uno all'altro dei quali continuamente vanno coloro che essendo così tormentati, si adoperano, come si è detto, per ricrearsi. Se μεταβάλλοντες fosse usato intransitivamente, e si riferisse solamente ad εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον, allora ἐνίοτε e τοτὲ δὲ sarebbero l'un dell'altro correlativi, ed ἀμηχάνους ἡδονὰς farebbe ufficio di obbietto a παρέσχοντο. E così infatti pretende lo Stallbaum (2. ed. p. 270): ma in questo caso dovrebbe leggersi ἀπορίᾳ e non ἀπορίαις, avrebbe a darsi una prova od un esempio dell'uso asserito di correlazione tra ἐνίοτε e τοτὲ δὲ, bisognerebbe infine dimostrare, come con questa interpretazione potrebbe Platone liberarsi dalla taccia non picciola di soverchio e d'assurdo: chè a questo modo egli si troverebbe di aver esemplificate non solo le affezioni miste del corpo, ma sì ancora gli sformati piaceri, dei quali non era qui punto il luogo di discorrere; mentre ch'egli avrebbe dovuto senz'altro porgere esempio solo delle prime. Coll'interpretazione nostra invece tutto è piano e chiaro, nè alcun uso nuovo si asserisce, e nulla di sconvenevole si fa dire a Platone. Chè, accettandola, si scorge chiarissimamente, com'egli sinora ha dato esempio delle affezioni miste del corpo, nelle quali il dolore sia interno ed il piacere esterno, e come ora viene a darlo di quelle, nelle quali accada per contrario che il dolore sia esterno ed il piacere interno. Il che fa nel seguente modo.

ποτὲ δὲ τοῖς ἐντός. Abbiamo parlato abbastanza di ποτὲ δέ. Quanto a τοῖς ἐντός, come suol fare il dativo spessissimo, esso indica il mezzo col quale l'uomo si schermisce πρὸς τὰ τῶν ἔξω', e vale quel medesimo che τοῖς ἐντὸς μέρεσιν; non perchè μέρεσιν si sottintenda, ma perchè in tal maniera di frase l'articolo usa di sostantivare l' avverbio. E questo è in Platone usitatissimo: vedi Prot. 334, C: Phil. 47 C: Crat. 432, B. Conv. 216 E: Rep. III, 401 D: Tim. 45 B ed altrove.

Πρὸς τὰ τῶν ἔξω λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας.... παρέσχοντο. Così io scrivo per congettura: chè tutti i codici e tutte le antiche edizioni leggono senza cambiamento πρὸς τὰς τῶν κτλ. Se non che essendo al tutto necessario che secondo questa lezione volgata o τὰς manchi di reggimento o παρέσχοντο di accusativo, lo Schütz (Part. IV, in.) corresse molto ingegnosamente ἡδονάς: e ne fu approvato dal Beck, dal Bekker, dallo Stallbaum, dal Winckelmann. E certo, che, se di meglio non si potesse, si dovrebbe accettare, piuttosto che non la correzione strana ed inutile dell'Ast che vorrebbe (p. 386) leggere πρὸς ταῖς: Ma a me pare, che anche alla correzione Schütziana si possa obbiettare, che meglio assai corrisponderebbe all' intendimento tutto del periodo, se ne fosse obbietto λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας piuttosto che ἡδονὰς συγκερασθείσας, e che le prime parole meglio assai che le seconde farebbero ufficio di accusativo a παρέσχοντο. E che sia vero, si ricordi ognuno, che questo periodo vuol porgere esempio di affezioni miste, nelle quali sia più parte al dolore che non al piacere, ed aggiunga che Platone dice più giù, che, non essendovi dolori o piaceri schietti e puri, accade che a quelle passioni in cui è più dolore che non piacere, si dia nome di dolore, ed a quelle invece in cui è più piacere che non dolore, si dia nome di piacere. Però è evidentissimo che parlandosi qui di affezioni, nelle quali appunto è più la parte del dolore, che non quella del piacere (πλείους λῦπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται), si chiamerebbero più dirittamente λῦπαι ἡδοναῖς συγκερασθεῖσαι, che non συγκερασθεῖσαι ἡδοναί. Per togliere quindi questa improprietà, nella quale, secondo la correzione Schütziana, incorrerebbe Platone, sarebbe da correggere altrimenti, leggendo, per mo' d'esempio, come io fo, πρὸς τὰ τῶν ἔξω in luogo di πρὸς

τὰς τῶν ἔξω. A questo modo il reggimento sottinteso di τὰ sarebbe τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον, parole alle quali riferiscesi ancora αὐτὰ, e che, trovandosi in sul principio del periodo, ne formano il subbietto generale; essendo che appunto l'interiorità o esteriorità del bruciore fa i due diversi casi, onde abbiam detto più volte che qui discorra Platone.

εἰς ὁπότερ' ἂν ῥέψῃ.... Il modo più plausibile d'interpretare queste parole è quello che tengono lo Stallbaum (2 ed. p. 271) e lo Schleiermacher (p. 496): sottintendono cioè un subbietto indefinito a ῥέψῃ, secondo quell' uso che abbiamo esposto alla nota 24.

παρέσχοντο. È appunto questo il verbo principale di tutto il periodo, il cui subbietto è τις, ripreso e fatto plurale da φέροντες e μεταβάλλοντες, e il cui obbietto è λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας, le quali gli ammalati ottengono τοτὲ μὲν, ὅταν ἐντὸς ᾖ τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον, φέροντες εἰς πῦρ καὶ εἰς ὕδωρ αὐτά, τοτὲ δέ, ὅταν ἔξω ᾖ τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον, χρώμενοι τοῖς ἐντός. Ha poi παρέσχοντο senso intransitivo, non altrimenti da quello che faccia nella Rep. IV, 421, D.

Le ultime parole infine, τῷ τὰ συγκεκριμένα κτλ. esprimono le varie condizioni del corpo, generandosi le quali le λύπαι ἡδοναῖς συγκερασθεῖσαι hanno luogo. Intorno a quest'uso dell'articolo τῷ puoi vedere lo Stallbaum (l. c. e Phaed. 60 B.)

Questa mi pare l'interpretazione più probabile del periodo difficilissimo, e questa ho procurato di ritrarre, condiscendendo solo alcun poco alla chiarezza e all'indole meno sciolta e meno libera del nostro linguaggio. Chi non si contentasse, riscontri le traduzioni diverse degli altri, e le interpretazioni dello Schütz (l. c.), dello Stallbaum (l. c.), dello Schleiermacher (p. 296), e di tutti quelli, che nei particolari luoghi, di cui hanno discorso, si sono citati.

(60) Bisogna intendere in universale in tutti i casi, ove sia mescolato il dolore al piacere.

(61) Περί γε τῶν ἡδονῶν, ὦ Πρώταρχε, τῶν ἐν τοῖς κοινοῖς παθήμασιν αὐτοῦ τοῦ σώματος τῶν ἐπιπολῆς τε καὶ ἐντὸς κερασθέντων· περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται, λύπην τε ἅμα πρὸς ἡδονὴν καὶ ἡδονὴν πρὸς λύπην, ὥστ' εἰς μίαν ἀμφότερα κρᾶσιν ἰέναι, ταῦτα ἔμπροσθεν μὲν διήλθομεν, ὡς ὁπόταν αὖ κενῶται

πληρώσεως ἐπιθυμεῖ κτλ. — *Sì, Protarco, quanto ai piaceri provenienti dal mescolamento delle esterne ed interne parti, nelle modificazioni di solo il corpo alle une e alle altre comuni. Ma quanto ai piaceri che nell'anima si ritrovano, l'anima, al contrario del corpo, piacer con dolore e dolor con piacere commette di guisa che gli uni e gli altri insieme distemperati a una cosa sola riducansi. E noi per certo abbiamo esposto per lo innanzi, come l'uomo, quando per la seconda volta sia vuoto, desideri di riempiersi* ecc. — (47 C). Da Socrate si era insino ad ora discorso di quelle affezioni mescolate di piacere e di dolore, che accadono solo nel corpo e se n'era designata la natura e le condizioni, dicendo ch'esse avesser luogo, quando a due contrarie passioni, l'una piacevole e l'altra dolorosa, si trovassero soggette la parte interna ed esterna del corpo: perchè allora, l'una temperando l'altra, non permettevano, che nè il piacere nè il dolore si generassero compiuti ed interi. Ora si deve parlare di quelle affezioni mescolate, nelle quali opera l'anima e che sono di natura al tutto diversa. Imperocchè, quanto a queste, o che ambedue le passioni si ritrovino in sola l'anima, o che la passione piacevole si trovi nell'anima e la dolorosa nel corpo e viceversa, la mistione accade sempre nell'anima, nella quale o amendue le passioni si avverano, o l'una delle due ha proprio luogo, e l'altra si sente. Or l'anima, non avendo spazio, non può tener divise le due passioni contrarie e l'una coll'altra temperarle; però le unisce, e mescola e quasi stempera insieme di guisa, che ne risulti una terza affezione nè piacevole al tutto, nè dolorosa, ma mescolata in parte di piacere ed in parte di dolore. Onde, secondo Platone, le affezioni mescolate di solo il corpo, e quelle nelle quali coopera l'anima, differiscono in questo, che le prime provengono da due passioni contrarie esistenti in diversi luoghi del corpo, e temperantisi a vicenda, e le seconde invece sono l'unione e lo stemperamento di due passioni contrarie, e quell'unione ha luogo nell'anima. E questa natura è comune così alle affezioni mescolate, nelle quali le due passioni contrarie appartengono l'una all'anima e l'altra al corpo, onde si ragiona in questo luogo, come in quelle che in tutto all'anima appartengono, delle quali si tratta al cap. 31.

Esposto così il concetto Platonico, si mostrano di per sè vane ed inutili tutte quelle congetture e correzioni, che gli eruditi Tedeschi hanno proposto in guisa al tutto intemperante e siffattamente arbitraria, che certo non varrebbe punto la pena di confutarle una per una. Imperocchè esse si appoggiano tutte sul falso supposto, che Platone avesse dovuto con questo periodo passar subito a parlare di quelle affezioni mescolate, nelle quali l'anima ed il corpo cooperano; il che per avventura non è perfettamente vero, essendo ch' egli espone prima in generale la natura speciale d'ogni affezione mescolata, in cui partecipa l'anima, e poi viene a discorrere più particolarmente di quelle nelle quali l'anima è a parte col corpo, e termina finalmente con quelle, alle quali basta l'anima sola. E tal procedimento è al tutto conforme all'arte dialogica di Platone: onde agevolmente si dimostrerebbe, che qualunque correzione si accettasse, molto il dialogo nella sua arte e concinnità se ne svantaggerebbe. Vegga però chi vuole il Buttmann (in Stallb. 1. ed. p. 146, 2. ed. p. 273), cui segue lo Schleiermacher (p. 497), lo Stallbaum (l. c. ed App. p. 25), l'Ast (p. 379), il Klitzsch (p. 24) e il Winckelmann (ed. maj. p. 281): io invece dirò di alcune difficoltà, che, quanto alla parte filologica, ha l'interpretazione proposta.

E, in primo luogo, qual'è il nominativo di ξυμβάλλεται? Davvero nel testo non ve n'è espresso nessuno ma io credo che si abbia a sottintendere ricavandolo da ἐν ψυχῇ che precede, di guisa che ψυχὴ sia appunto il nominativo. Che è uso degli scrittori Greci, già osservato (v. Heindorf ad Plat. Gorg. 510 B. § 43 p. 52; ad Phaedon. 72. B. § 45. p. 72; ad Protag. 320. B. § 29. p. 503: Stallbaum. ad Protag. p. 78: Matthiae Gr. Gr. § 297), di supplire il subbietto di terza persona da un caso obliquo precedente: e ve n'ha esempio affatto simile al presente luogo nel Protagora (l. c.) « Κλεινίαν τοῦ 'Αλκιβιάδου τουτουὶ νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτροπεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιὼς περὶ αὐτοῦ, μὴ διαφθαρῇ δὴ ὑπ' 'Αλκιβιάδου, ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου, καταθέμενος ἐν 'Αρίφρονος, ἐπαίδευε· καὶ πρὶν ἓξ μῆνας γεγονέναι, ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅ τι χρήσαιτο αὐτῷ ». Qui il nominativo di ἀπέδωκε è ὁ 'Αρίφρων, che può supplirsi da ἐν 'Αρίφρονος. (Vedi esempii Platonici di simile uso in Gorg. l. c: Phaed. l. c: Euthyd. 275 B:

gli altri esempii, Rep. II, 360 A: IX, 574 B: Symp. 210 C, i quali nell'annot. al Protag. l. c. aggiunge lo Stallbaum, non mi pare che appartengano ad una medesima categoria). Quanto a ξυμβάλλεται, è adoperato nel senso suo proprio di *mettere insieme*, e regge gli accusativi λύπην πρὸς ἡδονὴν ed ἡδονὴν πρὸς λύπην: nel quale suo uso non v' ha nulla di sì poco abituale, che abbia bisogno di essere confortato di esempii. Nè fanno difficoltà le parole τἀναντία σώματι, le quali stanno da sè, purchè s'intenda τἀναντία avverbialmente, come usa spessissime volte. Credo poi che il senso s' abbia a finire con un punto ad ἰέναι: giacchè quivi finisce l' esposizione della natura generale e comune a tutte le affezioni mescolate nelle quali opera l' anima, e comincia da ταῦτα in poi la disamina di quelle nelle quali l'anima coopera col corpo: onde, per mio avviso, una delle ragioni principali, che hanno tolto agli eruditi l' intelligenza di questo luogo, è stato appunto l'avere unite le parole che cominciano con ταῦτα alle precedenti. Io per me accetterei molto volentieri la lezione del cod. W presso Bekker, e scriverei tutto il presente luogo così: Περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, [ψυχὴ] σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται λύπην τε ἅμα πρὸς ἡδονὴν καὶ ἡδονὴν πρὸς λύπην, ὥστ' εἰς μίαν ἀμφότερα κρᾶσιν ἰέναι. Καὶ ταῦτα ἔμπροσθεν μὲν κτλ. Dopo di che mi parrebbe, che le presenti parole null'altro abbiano a desiderare per porgere con chiarezza e verità tutto il concetto che in loro si racchiude.

(62) ἢ δεόμεθα ὑπομιμνήσκεσθαι τὸ ὅς τ' ἐφέηκε, τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς, τὸ

πολύφρονά περ χαλεπῆναι,
ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο

— *O abbiam bisogno di ridurci a memoria, e sì quanto a sdegni ed ire, quel tratto:*

Che l' uomo ancor cui il senno abbondi, è spinto
A disdegnarsi, ed è lo sdegno assai
Piacevol più di distillante mele. —

(47 E). Ancora queste parole sono state, per quanto a me pare, non molto bene tentate dagli eruditi. I versi

d'Omero, a cui Socrate accenna, sono nell'Iliade XVIII, 107 segg., ove Achille alla madre Tetide dice:

> ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
> καὶ χόλος, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι,
> ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
> ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἠύτε καπνός.

> Pèra nel cor de' numi e de' mortali
> La discordia fatal, pera lo sdegno
> Ch' anco il più saggio a inferocir costringe,
> Che, dolce più che miel, le valorose
> Anime investe come fumo e cresce.
> *Trad. del Monti, v. 144 segg.*

Nella citazione di questi versi il Cornario (p. 335; Ecl. ed. Fischer, p. 43) aggiunge Καὶ χόλος innanzi ad ὅς τ'ἐφέηκε, e toglie via dal testo, siccome interpolate, le parole τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς τὸ: lo Stefano invece (p. 546) si contenta di trasporre solamente quelle stesse parole τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς, lasciando da parte il τὸ e non aggiungendo al principio del verso καὶ χόλον: ai quali due tenne dietro il Fischer (ibid.), concedendo al Cornario di cacciare dal testo le parole contese, e consentendo allo Stefano che fosse inutile di aggiungere καὶ χόλος, essendo che per essere Omero notissimo a tutti i Greci, non occorreva dire per intero quei versi, ma bastava accennarli. Seguirono il Fischer tanto lo Stallbaum (1 ed. p. 147: 2 ed. p. 276) quanto i triumviri turicensi (ed. min. p. 58: ed. maj. pag. 282) e l'Ast (p. 370). Se non che a me pare che non s'abbia a mutar nulla, usando spessissime volte Platone di fare un semplice, fedele, e mirabil ritratto della conversazione familiare, senza brigarsi più che tanto dell'ordine legittimo e grammaticale delle costruzioni. Così qui accenna, piuttosto che riferirli, ai versi omerici, siccome notissimi ch'erano a tutti: e ricordatosi, mentre li recitava, ch'egli avea proposto a disaminare molte maniere di passione, e che i versi, che allegava, bastavano a dimostrare il suo assunto solo per rispetto all'ira, interrompe a mezzo il verso, ed aggiunge τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς. (Il Klitzsch p. 25 difende la volgata molto bene: vedi ancora i Bipontini: p. 331). In italiano non trovan-

dosi la stessa ragione della cognizione comune e volgare di Omero, ho dovuti dare più interi e compiuti quei versi, e tradurli di nuovo in modo accomodato al senso intero del periodo: nè mi è sembrato dover rendere tutta la vivacità e naturalezza del greco, chè per avventura ne avrebbe ricevuto danno la chiarezza, cura ed intento principale di ogni traduzione.

(63) — *Te ne renderai ragione benissimo addimandandoli paurosi, validi ed ostili.* — *Pauroso* in senso attivo non si trova veramente negli autori nostri, usato di persone: ma mi si dica un' altra parola per volgarizzare φοβερός! Nel resto del periodo [τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς καὶ ἐχθροὺς προσαγορεύων ὀρθότατον τούτων σαὐτῷ λόγον ἀποδώσεις: ἄγνοια γὰρ ἡ μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ αἰσχρὰ 49 C] non trovo nessuna ragione di mutare come vogliono lo Schütz (Part. IV, 29) e lo Schleiermacher (p. 498), i quali, ove la prima volta noi abbiamo scritto ἰσχυροὺς, vorrebbero leggere αἰσχροὺς: o come pretenderebbero lo Stallbaum (2. ed. p. 285) e l'Ast (p. 376) che tolgono del tutto le parole καὶ ἐχθροὺς (*ed ostili*): o come propone di nuovo lo Schleiermacher, cancellando il καὶ innanzi ad ἐχθροὺς: o come da ultimo domanda il Klitzsch (p. 26), leggendo καὶ αἰσχροὺς, e togliendo via καὶ ἐχθρούς. Anfanamenti tutti e congetture vane: giacchè il testo conservato nella sua integrità rende miglior senso che non con qualunque delle proposte correzioni. Gl'ignoranti son prima da Socrate nominati *paurosi, validi ed ostili*: quindi, non ripetendo *pauroso*, che torna quasi ad un medesimo con *valido*, ei ne trae che l'ignoranza, quando sia nei validi, è essa medesima ostile, cioè a dire di per sè stessa nemica o rovina altrui: onde le aggiunge qualità di *turpe*, e ne spiega egli medesimo il perchè, dicendo, che *sì l'ignoranza e sì quante v'ha sue immagini son dannose anche a' vicini* « βλαβερὰ γὰρ καὶ τοῖς πέλας αὐτή τε καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς εἰσιν ».

(64) — *In tali casi l'uno e l'altro si generi unitamente* — cioè nell'udire commedie. V. lo Stallbaum, 2. ed. p. 289.

(65) Μηνύει δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγῳδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ κτλ. — *Sicchè ne*

mostra ora il discorso che e nelle lamentazioni e nelle tragedie, nè solo nei drammi, ma sì ancora nell' intera tragedia della vita e nella commedia ecc. — (50 B). Non credo che mi si potrebbe apporre a vanità, se io affermo di portare ferma speranza, che se, dopo letto il nostro volgarizzamento, si riscontra il testo, non vi si ritroverà per avventura nessuna di quelle tante difficoltà, che gli eruditi tedeschi hanno mossi ad ardite correzioni. Imperocchè essi hanno creduto che per essersi insino ad ora parlato di commedia, e solo in sul principio accennato agli spettacoli tragici (48 A), non bene qui nella principal parte del periodo si trascurava di nominar la commedia, e degli spettacoli tragici e delle lamentazioni solo si discorreva: perciò o hanno cambiato le parole καὶ ἐν τραγῳδίαις (Stallbaum 1. ed. p. 156: Orelli ed. tur. maj. p. 283), o hanno supplito (Hermann in Stallb. 2. ed. p. 289 a cui consente lo stesso Stallbaum) non poco. Se non che a me non pare che questa sia ragione sufficiente a tormentare il testo: essendo che molto bene Socrate nomina dapprima i θρῆνοι e le τραγῳδίαι, appunto perchè, per essere stati nominati dapprima e di passaggio, Protarco se ne potea essere dimenticato; ed allarga poi il concetto, scrivendo μὴ τοῖς δράμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ, paragonando la vita, come spesso usava tra gli antichi scrittori (Carpzov. de Parad. Stoic. Aristonis Chii, Lips. 1742, 8, p. 266: Petron. C. 80, p. 400: Ciceron. Caton. maj. c. II, § 5, citati dallo Stallb.), non agli spettacoli scenici in genere, secondo si è creduto dagli altri, ma alla sola tragedia, per accennare con isquisita eleganza a quelle passioni che avea su nominate, l' ira, vo' dire, ed il desiderio e la lamentazione e l' invidia, materia tragica tutte: e finalmente aggiunge καὶ κωμῳδίᾳ, nella quale non darsi piacer puro avea sì a lungo dimostrato. Onde io non desidererei altro, se non solo ἐν innanzi a κωμῳδίᾳ, tuttochè non credo che non se ne possa fare a meno molto agevolmente, nè che l'averlo tralasciato non possa trovare conforto di esempii (V. Aristoph. Plut. v. 309 seg., ed ivi Schaef. e Dindorf. Notæ in Aristoph. Londini 1839 v. 3, p. 109). Onde bene e compiutamente si può difendere la volgata, per la quale consento allo Stallbaum che non sarebbero stata una di-

fesa sufficiente le ragioni sole proposte dallo Schleiermacher (p. 498) e dal Klitzsch (p. 26).

I θρῆνοι sono ogni maniera di canti lugubri accompagnati dal suono della tibia: v. Boeck. ad. Pindar. vol. II, p. II, p. 619, e Fozio p. 274, F. citati dallo Stallbaum: ancora Patrizio, op. cit. lib. II, p. 185.

(66) Vedi lo Stallbaum, 2. ed. p. 293.

(67) Καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσι — *E quanti altri, provenendo da non sensati e non dolorosi bisogni, sensatamente e piacevolmente senza ombra di dolore li soddisfanno.* — (51 C). Io non vorrei che vedendomi quasi ogni volta contraddire alle congetture degli eruditi Tedeschi, s'abbiano i miei lettori (poniamo che io ne abbia) a pensare, che solo quei luoghi, onde discorro, sieno stati soggetti al tormento: chè molti più io sono costretto a lasciar nella penna, essendo che troppi volumi occorrerebbero a mostrare e riprovare per sommi capi solo le correzioni, delle quali lo Stallbaum, per mo' d'esempio, fu fecondo nella sua prima edizione del Filebo. Pure di questo luogo presente io non posso fare a meno di parlare, difendendone la lezione volgata: tuttochè lo Stallbaum accusi di cecità chi per sano lo tiene. Ed egli in due modi pensò di risanarlo: dapprima (1. ed. p. 161) introducendo un δὲ tra τὰς e πληρώσεις ed un ἡδονὰς innanzi a καθαρὰς λυπῶν, il che guasterebbe al tutto il senso e la concinnità del periodo: e dipoi (2. ed. p. 294) togliendo affatto come glossema le parole καθαρὰς λυπῶν. Lo Schleiermacher invece voleva un tempo cancellato ἡδείας: e l'Ast (p. 382) o gli acconsentiva o metteva καὶ innanzi a καθαρὰς. Ora io non so che gran difficoltà sia a tenere, che Platone spieghi egli medesimo di qual natura debba essere la qualità piacevole delle sodisfazioni, definendola pura di dolore: anzi a me pare al tutto necessario che dovesse fare così, dappoichè, essendosi mostrato per lo innanzi come il piacere fosse mescolato di dolori, e volendosi determinare quale si fosse il piacer vero, la precisione del discorso richiedeva, che venisse compiutamente indicato ch'esso non dovea solamente derivare da bisogno non doloroso, ma ancora da soddisfacimento piacevole del bisogno, non intorbidato da dolore. Ma si sarebbe po-

tuto fare anche a meno di ἡδείας per indicare tutto ciò. È vero; se non che bisogna aver sempre in mente che Platone non s'obbliga mai a quell'architettura della frase, che presso gli scrittori greci posteriori si scorge: suo principale intento è di ritrarre in tutta la sua movenza, e vivezza, ed audacia ed irregolarirà la conversazione familiare. E non accade forse spessissimo, che noi discorrendo aggiungiamo da noi stessi l'interpretazione d'una parola non abbastanza specificata, determinandone meglio il significato? Vedi il Klitzsch, p. 27.

(68) Καὶ χρώματα δὴ τοῦτον τὸν τύπον ἔχοντα καλὰ καὶ ἡδονάς. — *E ad una medesima stregua i colori che questa norma si hanno, riuscir belli e cagionare piaceri* — (51 D). Dalle parole che precedono a queste bisogna supplire così: λέγω πεφυκέναι καλὰ καὶ ἡδονὰς ἔχειν οἰκείας, come noi abbiam fatto nel nostro volgarizzamento, parendoci che il seguire più da vicino le orme del testo avrebbe potuto essere cagione d'oscurità. Così vediamo interpretato anche dal Klitzsch (p. 27): nè v' ha bisogno punto punto delle varie congetture che acutamente forse, ma senza nessuna probabilità proposero lo Schleiermacher (p. 499), lo Stallbaum (1. ed. 162; si rimuta nella 2. ed. pag. 296) e l'Ast (p. 382).

(69) Λέγω δὴ τὰς τῶν φθογγῶν τὰς λείας καὶ λαμπρὰς κτλ. — *Tra i suoni dico io, che i lievi e sonori e quelli che generano una cotal melodia pura* ecc. — (51 D). Dopo le figure ed i colori vuole Socrate sceverare quali tra i suoni siano belli di per sè e porgano piaceri puri: e dice che tali suoni sieno i lievi e sonori, e quegli che generano una cotal melodia pura. Platone dichiara egli medesimo nel Timeo le φωναὶ λεῖαι καὶ λαμπραί: le quali qui chiama φθογγαί, essendo meglio credere con lo Schleiermacher che qui si tratti di φθογγῶν da φθογγή, non di φθόγγων da φθόγγος, e che Platone usi qui *voce* per *suono*, anzi che correggere τῶν φωνῶν con lo Stallbaum (2 ed. p. 297) contro l'autorità dei codici. Ma, come che sia (chè non contradirei molto risolutamente allo Stallbaum per la moltitudine dei luoghi Platonici, nei quali in simil caso è detto φωνή), ecco le parole del Timeo: ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγην διαδιδομένην,... ὅση δ'αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν,

ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέρα· τὴν δὲ ὁμοίαν, ὁμαλήν τε καὶ λεῖαν, τὴν δ' ἐναντίαν, τραχεῖαν· μεγάλην δὲ τὴν πολλήν, ὅση δ' ἐναντία, σμικράν (67 B). *In universale adunque poniamo che il suono sia la percussione dell'aere trasmessa attraverso le orecchie, il cervello ed il sangue insino all'anima:..... e che sempre ch'egli è rapido, sia acuto; e sempre che un pochino lento, grave un pochino: e che il suono equabile sia piano e lieve ed il contrario aspro, grande il copioso e quello della contraria guisa piccolo.* Per *suono grande* intende quello che nel Filebo è detto φθογγὴ λαμπρά, *voce sonora.* Così Aristotele (de Aud. vol. II, p. 800, 15, 2. ed.. e 801, 25, ed. Bekker, citato dallo Stallbaum, 2. ed., p. 297): Τῶν δὲ φωνῶν τυφλαὶ μὲν εἰσι καὶ νεφώδεις, ὅσαι τυγχάνουσιν αὐτοῦ καταπεπνιγμέναι· λαμπραὶ δὲ ὅσαι πόῤῥω διατείνουσι καὶ πάντα πληροῦσι τὸν συνεχῆ τόπον: *tra le voci sono cieche e nebulose, quante per avventura sono soffocate: e sonore invece, quante si stendono a dilungo e riempiono tutto il contenente luogo.* V. ancora Plat. Politic. 307 A.

(70) Τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον μὲν θεῖον γένος ἡδονῶν· τὸ δὲ μὴ συμμεμίχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας, καὶ ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν, τοῦτ' ἐκείνοις τίθημι ἀντίστροφον ἅπαν. — *Il genere poi dei piaceri, il quale vien dagli odori, è per vero meno divino che non questi altri: se non che il non commischiarvisi necessariamente dolori, in qualunque modo e per qualunque cosa ci avvenga, mi fa dir sempre che tutto ciò, in cui non è tale necessità, sia ad essi corrispondente* (51 E). A molte difficoltà ed a molte interpretazioni è stato soggetto il presente luogo: tuttochè per avventura non di molte correzioni sia stato donato dagli eruditi Alemanni. A me il senso non par molto difficile ad afferrare. Socrate dice, che il genere degli odori è meno divino che non quello delle figure, dei colori, e dei suoni, dei quali si era insino ad ora discorso: ma che non pertanto il non mescolarsi in essi necessariamente dolori lo induce a porlo insieme cogli altri generi puri: essendo che tutto quello, in cui la purità del piacere ha luogo, è per lui a quei generi corrispondente. Ecco dunque come s' hanno a sbrigare certe difficoltà di esposizione che alcun poco inviluppano il concetto. Tutta la testura della frase greca ha forma di anacoluto: giacchè le parole

« τὸ δὲ μὴ συμμεμίχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας » non hanno reggimento; e, dopo lasciata la loro specialità [ἐν αὐταῖς] e fatto ufficio di nominativo ad una frase più generale [καὶ ὅπῃ τοῦτο], tengon finalmente luogo di accusativo all' ultima parte del periodo [τοῦτο, cioè « τὸ μὴ συμμεμίχθαι », ἐκείνοις τίθημι]. Ad αὐταῖς bisogna sottintendere ταῖς περὶ τὰς ὀσμὰς ἡδοναῖς (v. Stallb. 2. ed. p. 298): ἐκείνοις si riferisce a τοῖς γένεσι sottinteso: e malamente leggevano ἐκείνης le antiche edizioni, nè la correzione Schützіana ἐκείναις (part. IV, § 31) punto aiutava; onde molto avventurosamente tutti i codici Bekkeriani diedero il testo nel modo che si vede scritto più su: ἀντίστροφον non vale *dissimile*, *contrapposto*, come l'Ast pretende (Stallb. App. p. 27), ma *simile*, *corrispondente*, (*par*, *simile*, *ex altera parte respondens*, come dimostra lo Stallbaum, App. l. c. e 2. ed. p. 239, con esempii Platonici, quali Phil. 40 D, Gorg. 464 B, 465 D, Tim. 87 C). Resta ora καὶ ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν. Il Ficino interpretò queste parole così: *et ubicumque et in quocumque id inesse contingit*; e tutti questa interpretazione seguirono. Soltanto lo Stallbaum, che nella 1. ed., p. 164, per fare che il testo porgesse più limpido questo senso, elegantemente, tuttochè non necessariamente, volea leggere ὅπῃ καὶ in luogo di καὶ ὅπῃ, ha nella 2. ed., p. 298, pensata una nuova maniera d' interpretazione molto strana davvero ed impossibile a sostenere; la quale riproverei a parte a parte, se non avessi ferma speranza che il buon senso dell'egregio filologo l' ha già di per sè medesimo rifiutata.

Non credo poi che nessuno mi abbia a rimproverare, se non mi è sembrato di dover cimentare il gentil nostro linguaggio insino a fargli ritrarre tutto lo straordinario della costruzione greca: e se, per rendere il senso con maggior chiarezza, ho stimato di supplire, nel tradurre, alcuna parola.

(71) Ἀλλ', εἰ κατανοεῖς, ταῦτα εἴδη δύο λεγομένων ἡδονῶν. — *Ma, se tu intendi*, *queste son già due specie di quelli che noi addimandiamo piaceri*. — (51 E). Queste parole si legano alle precedenti: e, benchè poche di numero, hanno avute molte difficoltà, prima che l'egregio Stallbaum (2. ed., p. 299) avesse trovato il senso vero, sottintendendo ἐστίν a ταῦτα εἴδη δύο, ed ὑφ' ἡμῶν a

λεγομένων: chè non rari sono gli esempii del verbo λέγεσθαι senza indicazione della persona. (V. lo Stallbaum, Phil. 39 B, p. 235). Così si potrà fare agevolmente a meno delle correzioni ed interpretazioni dell'Ast (p. 382), del Winckelmann (ed. maj. p. 284), del Heindorf (V. Stallb., 2. ed., p. 299), col quale consente lo Schleiermacher (p. 499), e dello Schütz (part. 4, § 31). Se non che, a me pare, resta una difficoltà non piccola circa al concetto delle parole proposte: difficoltà, alla quale, per quanto io sappia, nessuno ha badato. Chè per avventura per queste due specie non si possono intendere i generi sinora detti di piaceri puri; giacchè se ne son noverati di già non due, ma quattro: quello dei colori, quello delle figure, quello degli odori e quello dei suoni. Io davvero non mi so risolvere: o le due specie sono due specie di piaceri puri, una più divina alla quale appartengono i colori, le figure ed i suoni, ed una meno divina onde fan parte gli odori; o Socrate ricorda a Protarco la distinzione fondamentale dei piaceri in puri ed impuri. Quanto a me, terrei per ferma la prima di queste due interpretazioni.

(72) V. nota 4 alla voce λογισμός.

(73) Προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τοὐναντίον ἐμμετρίαν· καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ, καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας, [τῆς] τοῦ ἀπείρου γ' ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου προσθῶμεν αὐταῖς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων. — *Facciam d'aggiungere col discorso agl' intensi piaceri smisuratezza, e misuratezza per contrario a quelli che non sono tali. Ed ancora ai grandi ed intensi piaceri ed a quelli che ora sovente ed ora di rado si generano, attribuiamo di essere del genere di quell' infinito per l' appunto, che trascorre per il corpo e per l'anima, or più diventando ed or meno; e quelli invece che tali non sono, annoveriamoli tra i misurati.* — (52 C). Quando Socrate esaminava a quale dei quattro generi (cioè l'infinito, il fine, il misto e la causa) il piacere e l'intelligenza si appartenessero, avea conceduto a Filebo, che il piacere si raccogliesse sotto il genere dell' infinito (27 E; vedi nota 27). Se non che egli medesimo avea fatto avvertire a Filebo poco più innanzi (26 B, C), che la Dea Venere stessa avea circoscritta la natura dei pia-

ceri. Or nel presente luogo aggiunge un'altra specificazione a questa natura generale del piacere, infinito per sua essenza, ricevente fine estrinsecamente per accomodarsi alla finitezza della creatura. Imperocchè, dopo aver divisi i piaceri in puri ed impuri, li ridivide ancora in misurati ed immisurati: quelli tra loro che sono violenti e sformati, si debbono chiamare più propriamente immisurati e raccogliere più specialmente e per similitudine sotto il genere dell' infinito, per il loro essere disordinati e mutabilissimi; quelli invece, che sono moderati e sobrii, si hanno a dire misurati, perchè, oltre a quella determinazione o misura, che tutti i piaceri ricevono per essere ricettati dall'umana creatura finita, ottengono una determinazione od una misura più particolare o dal loro obbietto o da un principio intellettivo, come si spiega nel seguito del dialogo (vedi i Prolegomeni).

Nè ha nessuna difficoltà il modo nel quale Platone espone questa differenza tra i piaceri: essendo che le prime parole trascritte (da προσθῶμεν sino ad ἐμμετρίαν) la pongono e la stabiliscono: le seguenti raccolgono i piaceri violenti sotto il genere τοῦ ἀπείρου γ' ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου, ed i sobrii sotto il genere τῶν ἐμμέτρων. E non deve far nodo che Platone, in luogo di scrivere « καὶ τὰς μεγάλας καὶ σφοδρὰς καὶ τὰς πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας », esprima in astratto prima la sola qualità [καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ], e poi, concretandola nei piaceri, aggiunga « καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας cioè μεγάλας καὶ σφοδράς ». Non è punto difforme dall' indole della lingua greca il passare così rapidamente dall'astratto al concreto o da questo a quello, e il fare d' un aggettivo un sostantivo astratto, e dire di questo, ciò che del sostantivo, cui quell'aggettivo era congiunto, si sarebbe dovuto dire. Non ne dubiterà chiunque abbia un po' di pratica, per mo' d' esempio, in Tucidide: e voglia, non dico altro, leggere il Poppo nei Prolegomeni a questo scrittore (Vedi Prolegg. Pars. 1, p. 105. Ed. Lips.).

Non mi pare perciò che questo luogo s'abbia a tentare con alcuna di quelle correzioni che propongono lo Schütz (Parte IV, § 32), lo Schleiermacher (p. 499, Stallb. 1. ed. p. 166), l' Heindorf e il Buttmann (Stallb. l. c.), l'Ast (p. 384) e lo Stallbaum (1 ed. l. c.; 2 ed. p. 301),

ricavandole quasi tutti con maggior o minor libertà dalla traduzione Ficiniana, la quale parrebbe ritrarre da un testo molto più compiuto di quello che abbiamo al presente (p. 23). Certo che molta autorità ha la traduzione Ficiniana; ma non tanta però, che possa stare contro a quella di tutti i codici, i quali, tolte alcune varietà di poco o nessun valore, tengono ostinatamente la lezione volgata. Ma neppure l'autorità de' codici è tanta, che possa non far credere interpolato quell'articolo τῆς, che nessun uomo al mondo potrebbe mai dire ove s'abbia a riferire: onde, ad esempio di tutti gli editori dallo Stefano in poi, ho voluto, chiudendolo cogli uncini, mostrare che esso si deve al tutto escludere dal testo.

(74) Ἐστὸν δή τινε δύο κτλ. — *V'abbia due ordini di cose* ecc. — (53 D). La leggiera differenza che si vede dalla nostra traduzione all'originale è solo allo scopo di rendere con più chiarezza il concetto.

(75) Τούτοις τοίνυν ἐοικότα δυοῖν οὖσι δύ' ἄλλα ζήτει κατὰ πάνθ' ὅσα λέγομεν εἶναι τὸ τρίτον ἑτέρῳ. — *Or bene, cerca due altre cose simiglianti a queste due tra quante noi diciamo valere per terze a qualsivoglia delle due.* — (53 E). Molto grossamente il Cornario (p. 353, ed. p. 44), leggendo σωτῆρι in luogo di ἑτέρῳ, tentò di correggere questo luogo; il quale, essendo oscurissimo nella traduzione Ficiniana, non ebbe chiara interpretazione prima dello Schleiermacher (p. 501). Avea Socrate recato l'esempio dell'amatore e dell'amato, e con questo molto probabilmente aveva alluso a Filebo e Protarco, che tal rapporto avevano tra di loro. Qui comanda a Protarco di cercare due altre cose simili a queste due tra tutte quelle le quali « λέγομεν εἶναι τὸ τρίτον ἑτέρῳ: *diciamo valere per terze a qualsivoglia delle due* »: il che vuol dire, tra tutte quelle cose che hanno relazione tra di loro, di guisa che l'una si riferisca all'altra, e l'altra sia quella, a cui l'una si riferisce: essendo che tra due cose siffatte la relazione tiene luogo di cosa terza, differente da ciascuno dei due termini, e che fa ternario, a qualunque dei due termini sia congiunta. Per mo' di esempio, l'amatore e l'amato sono due cose siffatte, che l'amato ha riferimento necessario all'amatore e l'amatore all'amato: e questo rispetto mutuo di amore è qualcosa altra, terza, diversa dall'amatore e dall'amato, la quale, con qualunque dei due termini si congiunga, fa ternario;

o che si dica amatore, amato, amore o che invece amato, amatore, amore. Questo scherzo, non essendo compreso da Protarco, è chiarito da Socrate medesimo più giù, proponendo i due termini di *generazione* e di *essere*, i quali hanno tra di loro questo rispetto, che il primo si riferisce necessariamente al secondo, ed il secondo sta di per sè, bastando a sè medesimo (V. Stallbaum 1. ed. p. 171: 2. ed. p. 306).

(76) DELLA TERMINOLOGIA DEL FILEBO. Οὐσία, γένεσις. — *Si deve, per mio avviso, divider dapprima cotesti due ordini di cose: l'uno che sempre è, ma non è abile a generarsi, l'altro che si genera sempre, e non è giammai: quello resta sempre il medesimo, comprensibile per mezzo dell' intellezione consapevole di sè: questo è capace di generazione e di morte, e non è davvero giammai, opinabile per mezzo dell'opinione, che tien dietro alla sensazione inconsapevole di sè. Ancora tutto ciò che si genera è necessità che si generi per una causa; chè a qualsisia cosa è impossibile di venire senza causa alla generazione.* Hanno questi due diversi ordini attributi molto diversi: il primo è *ingenerato, indistruttibile, al tutto omogeneo a sè medesimo, invisibile, insensibile*; il secondo invece, *generato, agitato sempre, soggetto a generazione ed a morte continua.* Così Platone scevera nel Timeo (27 D: 52 A) due ordini di cose, e, raccogliendo gli attributi di ciascuno di essi, il primo, nel quale è somma realità e costanza perpetua, nomina οὐσίαν; l'altro invece, nel quale è realità minima e variabilità continua, γένεσιν (Tim. 29 C: Rep. VII, 525; 526 E: ed altrove spessissimo: vedi i Prolegomeni).

Οὐσία dunque nel principal suo significato vuol denotare una natura di cose, la quale è di per sè, in guisa che sia e sussista per sè medesima in una somma e costante e perfetta realità (vedi Richter, *de ideis Platonis,* p. 5: Herbart, *de Plat. System. fundam.*, p. 38). In tal senso non le corrisponde in italiano altra parola, se non l'infinito; *essere* sostantivato per mezzo dell'articolo. Chè quanta sia la pienezza di significato del verbo *essere*, e quanta la differenza da quello del verbo *esistere*, fu molto bene mostrato dal Vico (Op. ed. cit. v. 2. p. 106 e p. 135) e poi ancor più copiosamente dal Gioberti (Introd. allo studio della fil. v. 2. p. 182).

E così m'è sembrato di dover tradurre in questo luogo, ove οὐσία ha questo significato supremo. Se non che tal parola ha ancora un altro significato meno alto. Quell'ordine supremo di cose, che s'addimanda col nome di οὐσία, consta di un infinito numero d'idee: e tutto ciò che si genera partecipa all'idee, assomigliandosi ad esse. Quindi le idee, per via di questa similitudine, che gli obbietti hanno con loro, sono l'essenze di tutti gli obbietti della natura. Perciò οὐσία ha il significato d'*essenza* non pochissime volte: e con questo intendimento è detto nel Polit. 283 D: κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. È chiaro che la parola *essenza*, posta per equivalente di οὐσία, debba essere intesa, come comunemente si fa, in quel modo, che il Gioberti vuole e dichiara (op. cit. vol. 4. p. 141, n. 2).

Di qui poi deriva nella parola οὐσία un altro significato: dappoichè essa vale talvolta l'obbietto stesso naturale nella sua concretezza, il quale, per lo assomigliarsi alla idea, ha in sè una partecipazione dell'esser vero. Un tal valore ha in questo stesso Filebo, ove Platone desinisce il genere misto « γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων (26 D) ». Tanto nel primo che nel secondo significato non si potrebbe parlare d'una γένεσις εἰς οὐσίαν. In quest'ultimo senso οὐσία non può esser resa altrimenti che collo stesso infinito *essere* sostantivato.

E basta al Filebo d'aver discorso di questi tre valori della parola οὐσία: chè per avventura altri se ne trovano in Platone i quali non farebbe al caso nostro d'esporre (V. Tennemann, *Geschichte der Philos*, v. 2, p. 346). Nè intorno a γένεσις abbiamo a discorrere molto: essendo che nè ci occorre dire del suo usarsi in luogo di γένος (Polit. 284 C, Phil. 26 C, Stallb. 2. ed. p. 174), nè come alcuna volta smarrisca il suo senso proprio o l'esprima meno chiaramente e scolpitamente. L'impossibilità che γίγνεσθαι si traduca in italiano altrimenti che per *generarsi*, e γένεσις che per *generazione*, ci toglie l'opportunità di sceverare i varii significati, nei quali varie parole potessero lor corrispondere. Noi abbiamo creduto di tradurre γένεσις coll'infinito *generarsi* sostantivato per mezzo dell'articolo, sì perchè avevamo fatto il medesimo per οὐσία, e sì perchè ci pareva che l'infinito esprimesse

meglio la continua trasmutazione, alla quale è soggetta qualsisia cosa di simil fatta.

Due altre parole potrebbero concorrere a rendere γένεσις. La prima, proposta dal Richter (De ideis Platonis, p. 7), è *esistenza*. Ed invero questa parola, per la sua etimologia, raccoglie benissimo in sè medesima due elementi che nella γένεσις Platonica si riscontrano: l'uno è la sua natura fenomenale, l'altro è il riferirsi necessariamente a qualcosa diversa da sè: essendo che « la voce latina *existere* suona *apparire*, *uscir fuori*, *emergere*, *mostrarsi*, e si usa a significare la manifestazione o sia l'esplicazione di una cosa, che prima era come occulta, avviluppata, implicata in un'altra, e che uscendone si renda visibile di fuori » (Gioberti, op. cit. v. 2, p. 182-185: vedi Vico, l. c.). Se non che *esistenza* non esprime per bene la mutabilità continua della γένεσις, che è elemento suo al tutto essenziale e da non tralasciare.

La seconda parola che potrebbe rendere γίγνεσθαι sarebbe *divenire*: dappoichè essa, quantunque non abbia questo senso metafisico nei nostri classici, pure non avrebbe forse ripugnanza ad accoglierlo. Se non che ha molti impedimenti: 1. Esprime assai bene la continuità della trasmutazione, ma esclude la consistenza momentanea ed individuale, che pur ha ad ogni istante qualsisia cosa generantesi o generata. 2. Imita troppo patentemente l'uso tedesco del verbo *werden*, cagione forse sufficiente a tor via qualunque parola dal linguaggio d'Italia. 3. Non ha derivati che valgano a significare γένεσις.

E questo ci basti aver detto d'un subbietto larghissimo e lautissimo, d'una parte del quale ha discorso assai bene il Lewis in un libro intitolato « *Plato contra Atheos* (New-York 1845, p. 170-184) ».

(77) Πρὸς θεῶν ἆῤ ἂν ἐπανερωτᾷς με; — *E tu, se Iddio m'aiuta, ne addimandi me tu?* — (54 B): Malagevole sarebbe a dire che valore si abbia l'ἂν in questo luogo: perciò non male mi pare che gli eruditi abbian tentato di correggere. Lo Schleiermacher adunque lesse: ἆρ'οὖν ἔτι ἐρωτᾷς με; ch'è correzione intemperante, e abbandonata di poi dal suo medesimo autore: l'Ast (p. 388) invece « ἆρ'οὖν ἐπ. με »; il Baiter (ed. tur. maj., p. 285) « ἆγαν ἐπ. με »; il Sauppe (Epist. Crit. ad God. Hermann, p. 105) « ἆρα τί ἐπ. με »; lo Stallbaum nella 1 ed., p. 173, ποῖον

ἄρ'ἐπ. με»; e nella seconda, p. 308, o «τί τοῦτ'αὖ», o «ποῖον αὖ» o meglio «τί πρὸς θεῶν ἄρ' αὖ»: finalmente il Klitzsch (p. 27) «ἄρα γ'ἐπ». Noi crediamo che qui Protarco si meravigli, che Socrate, tuttochè avesse veduto ch'egli non sapeva mica rispondere ad interrogazioni più facili, lo interroghi appunto di cosa così malagevole, come gli pareva a sceverare, se l'essere fosse a cagione del generarsi o piuttosto il generarsi a cagione dell'essere. E questa meraviglia di Protarco ha gran forza comica, e mostra l'arte rara e grande di Platone nel ritrarre con gran verità le nature dei suoi personaggi. Perciò tra tutte queste correzioni io trasceglierei quella dell'Ast, o la lezione del cod. Ven. Σ: «πρὸς θεῶν οὖν, ἄρ'ἐπ. με;», la quale abbiamo in fatti tradotta. Non ci dispiacerebbe tuttavia, chi leggesse: «πρὸς θεῶν, ἄρ'αὖ ἐπ. με;». Il rimprovero dello Schleiermacher, il quale (p. 500) taccia d'insulsi e freddi molti colori comici di questa parte del dialogo, non ha nessun' altro fondamento che quello della loro difficoltà ad essere intesi.

(78) È alquanto duro in italiano a dire che *una generazione soddisfaccia*, non usando noi molto, massime nello scrivere elegante, di astratteggiare così: se non che la necessità del testo greco non ci lasciava liberi di tradurre altrimenti: ὅτα γένεσις ἐξιᾶται.

(79) Abbiamo accettata la lezione del cod. Ven. Σ presso Bekker: il quale legge «καὶ ξύμπασα αὐτῆς αὐλητικὴ καὶ κιθαριστική»: onde evita tutti gl' incomodi non piccoli della volgata. E che questo sia il miglior modo di sbrigarsene, non vogliamo mostrare di nuovo, essendo già stato dimostrato e chiarito mirabilmente dallo Stallbaum (2. ed., p. 319) in una nota a questo luogo; dopo la quale abbiamo ferma speranza che nessuno vorrà accettare la correzione, non inelegante invero, del Van Heusde (Spec. crit., p. 104), nè difendere la volgata col Lehrs (in Jahn., Ann. Philol. et Paedag., a. 1827, p. 121).

Alcuni forse potrebbero meravigliarsi, come Platone, il quale avea così alto concetto della dignità della musica, se ne sia qui così dimenticato da rimenarla all'umil condizione di arte empirica, congetturale ed incerta. E potrebbero per avventura ricordare, come e con quanta diligenza Platone vada nel terzo della Repubblica investigando l'efficacie diverse, che le varie maniere di musica possono avere sull'animo; come scevera quelle, che sa-

ranno da accettare nella sua città (Rep. III, 398—399 E); e con quanta verità nel secondo delle Leggi deriva (664 E) l'origine dell'armonia e del ritmo dal senso dell'ordine innato per divina provvidenza all'umana natura. Forse si recheranno anche a memoria, che tutta l'educazione di due parti, secondo Platone, si componeva, della ginnastica e della musica, essendo la prima diretta ad invigorire la parte mite dell'animo umano (τὸ ἥμερον, τὸ φιλόσοφον, τὸ φιλομαθές), che era coltivata e svolta dalla seconda, e la seconda invece ordinata a temperare l'irascibile (τὸ θυμοειδές), ch'era nutrita e mantenuta dalla prima (V. Van-Heusde, In. p. 82—91: Spec. crit., p. XV). E qui forse accennerebbero ancora, come Platone concepiva la virtù quasi un'armonia, e di euritmia diceva abbisognare tutta la vita dell'uomo (Prot. 326 B), e l'una e l'altra affermava che seguissero alla bontà dei costumi (Legg. II, 672 E), e l'uomo buono chiamava musico, e trovatore di un accordo troppo più squisito che non quelli che si trovano sulla lira o sopra altro instrumento (Lachet. 188 D); di guisa, che, traducendo tutte queste lodi dalla musica al coro, nel quale tutte le parti dell'antica musica si contenevano, e si rappresentavano compiutamente, giungeva a dire: ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται· τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον (Legg, II, 654 A): ed ancora: ὅλη μέν που χορεία ὅλη παίδευσις ἦν ἡμῖν (Ibid. 672 E). E certo infine non dimenticherebbero, che Platone chiamava la filosofia τὴν μεγίστην μουσικήν, *la musica massima* (Phaed. 61 A). Nè io senza dubbio vorrei negare alla musica alcuna di queste lodi, che Platone le dà in senso proprio o in senso più ampio, o in senso traslato: ma aggiungerei solamente, che Platone due maniere di musica distingueva, divina l'una, l'altra volgare (τὴν δημώδη μουσικήν, Phaed. 60—61 A). La prima, della quale Platone ferma il valor morale nella Repubblica e trova i fondamenti ontologici nel Timeo, ha tutte quelle dignità sopra annoverate; della seconda, che ha per solo suo fine il diletto ed il solletico dei sensi, e l'imitazione di ciò che i sensi agita e tocca (Rep. III, 397 A—C), ragiona il Filebo.

(80) Δοκεῖ τοίνυν ἔμοιγε οὗτος ὁ λόγος οὐχ ἧττον ἢ ὅτε λέγειν αὐτὸν ἠρχόμεθα, ταῖς ἡδοναῖς ζητῶν ἀντίστροφον, ἐνταῦθα προβεβληκέναι σκοπῶν κτλ. — *Mi pare adunque*

che questo ragionamento, cercando, non meno ora che quando l'abbiamo cominciato, alcun che corrispondente alla condizion dei piaceri, l'abbia qui messo innanzi per via di considerare ecc. — (57 B). Leggo con tutti i codici προβεβληκέναι, parendomi non necessaria la congettura dello Schleiermacher (p. 501), accettata dal Bekker nel testo, che legge προβεβηκέναι: nè credo, che nessuno si dipartirà più dalla volgata dopo la difesa che ne hanno fatta il Graser (Spec. Adversar. in Plat. Lips. 1828, p. 29), e lo Stallbaum (2. ed. p. 326). Se non che a me non sodisfa l'interpretazione nè dell'uno nè dell'altro: προβεβληκέναι ha qui il suo senso usitatissimo di proporre (v. Ast, Lex. Plat. a q. v.): e regge un αὐτὸ sottinteso e riferentesi ad ἀντίστροφον, secondo l'uso accennato alla n. 27: σκοπῶν si riferisce a λόγος, e, come suole quasi sempre il participio, indica il mezzo per via del quale il discorso l'abbia proposto, che fu « *per via di considerare se etc.* »: onde non ha nessuna difficoltà. Si chiariscono quindi inutili i tentativi fatti dallo Stefano (p. 582) di mutare ζητῶν in ζήτησιν o dall' Heusde (op. cit. p. 102) di porre σκοπεῖν in luogo di σκοπῶν, o ζητεῖν in luogo di ζητῶν.

(81) Ὄντως φιλοσούντων — *i veri filosofi* — (57 D). Noi riteniamo ὄντως, e non consentiamo allo Stallbaum che si debba espeller dal testo. Socrate aggiunge ὄντως, non per istabilire una distinzione tra i genuini ed i non genuini filosofi, o per altro più riposto intendimento, ma solo per toccare di passaggio che la natura di coloro che si danno alle arti matematiche contemplate nella lor purezza, deve essere filosofica davvero (Rep. VI, 485 B—487 B) e non sofistica. E non potrebbe darsi che Socrate volesse con quella parola motteggiare un pochino la natura appunto sofistica e non filosofica di Filebo? La difesa, che il Klitzsch (p. 28) fa della volgata, ci pare più ricercata del bisogno.

(82) Leggiamo: σὺ δὲ τί πῶς τοῦτο, ὦ Πρώταρχε, κτλ. — *E tu, o Protarco, che e come risolveresti?* — (58 A). Del senso della formula πῶς τί vedi lo Stallbaum (a q. l., 2. ed. p. 331: Tim. 22 C, p. 89: Hipp. maj. 297 E, p. 210), l'Heindorf (ad Hipp. maj. l. c. § 40, p. 179), e l'Hermann (ad Sophocl. Antig. Praef. p. VI seq., ed. 3). Più rara è l'inversione τί πῶς, ma non ne mancano però esempii

(v. Stallb. l. c.). Ancora il Klitzsch difende bene quella lezione, che altra volta lo Stallbaum (Ap. p. 32) avea riprovata, amando meglio di leggere per congettura: σὺ δὲ δὴ κτλ.

(83) La frase « ἑκάστοτε πολλάκις » non si può per parer nostro, rendere altrimenti, se non circoscrivendola a quel modo che abbiamo fatto. V. Plat. Pol. 306 E: Stallb. 1. ed. p. 191: ed Ast, Lex. Plat. alla v. ἑκάστοτε.

(84) Non vorrei che, avendo tradotto « per essere massima ed ottima » si credesse che io approvassi punto la correzione proposta dubitativamente dallo Stefano (p. 588) ed accettata dallo Stallbaum nella 1. ed. (p. 144). Bisogna tener ferma la volgata: τῷ μεγίστῃ καὶ ἀρίστῃ καὶ πλεῖστα ὠφελοῦσα ἡμᾶς: e spiegarla per la confusione di due costruzioni diverse, come fa lo Stallbaum nella 2. ed. p. 333, essendo al tutto insufficienti le spiegazioni del Fischer (p. 588), del Lehrs (Jahn. Ann., a. 1827, vol. II, p. 1, p. 155) del Bernhardy (Sintax. Gr. p. 312) e del Winckelmann (Praefat. ad Euthyd. p. XIII).

Molto più mitemente è giudicata qui da Platone l'arte rettorica, che non si faccia nel Gorgia (463 A seg.): essendo che qui le concede pure di essere massima ed ottima, quanto al pro che reca alla civil società, ed al potere che ha sovra di essa. Invero, nel Gorgia, a suo luogo, dimostreremo come tutti i giudizii che Platone dà dell'arte rettorica si accordino insieme: nè il Filebo faccia punto disarmonia. Del resto la medesima forza, che qui, le è attribuita nei seguenti versi di Euripide, belli certo di per sè, tuttochè non molto bene a proposito messi in bocca ad Ecuba disperata della morte di due figliuoli, e che cerca di persuadere Agamennone, a concederle di vendicarsene in parte sopra Polimestore, uccisore dell'uno.

> τί δῆτα θνητοὶ τἄλλα μὲν μαθήματα
> μοχθοῦμεν ὡς χρὴ πάντα καὶ μαστεύομεν,
> πειθὼ δὲ τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην,
> οὐδέν τι μᾶλλον ἐς τέλος σπουδάζομεν,
> μισθοὺς διδόντες μανθάνειν, ἵν' ἦν ποτε
> πείθειν, ἅ τις βούλοιτο, τυγχάνειν θ' ἅμα;
>
> Eur. Hec., v. 814-819.

I quali versi non perderebbero punto di lor bellezza ad essere tradotti in prosa così: « Ora a che noi mortali ci

travagliamo con ogni cura nelle altre discipline, ed ogni cosa investighiamo: e l'arte della persuasione, la sola tiranna degli uomini, non tentiamo invece punto di studiare a perfezione, dando mercedi per impararla: affinchè sia talora dato di persuadere quello che si voglia e di conseguirlo ad un'ora? »

(85) 'Εμοὶ γοῦν δοκεῖ δρᾶν (cioè ξυμμιγνύναι τἀληθέστατα τμήματα) οὕτως. — *A me almeno pare di far così.* — (61 E). Δρᾶν suole in greco porsi per qualunque altro verbo, anche intransitivo, che s'avesse a ripetere dal discorso precedente: del qual uso v. lo Stallbaum al Fil. 20 E, 2. ed. p. 143 ed a questo luogo p. 348: al Sofist. 233 C p. 118. Il che abbiamo voluto dire, perchè un medesimo uso ha il verbo *fare* nella nostra lingua: « *Udite* ciò che egli vi dirà, come *fate* me, che sappiate per certo, che ogni anima che non gli darà udienza, fia sterminata dal popolo suo ». Cav. Att. Ap. cap. 4. « *Mandò* loro e in loro lo spirito santo come *fece* a noi ». Id. cap. 19. « E non solamente *io sono afflitto* dall' infermità mia, ma peggio *mi fanno* i frati ». Fior. S. Franc. cap. 25. « A me pare che l'uomo peccatore più *teme* il suo bene che non *fa* il suo danno ». Id. cap. Relig. « Non avrebbero voluto che il male *si distendesse* tanto, quanto *fece* poscia ». Cav. Vit. Madd. cap. 1. « E dovette *avvenire* a te, come *fa* a tutti coloro, che fuggono la fatica ». Gelli, Circe. Dial. 1.

(86) Ἔστω δή τις ἡμῖν φρονῶν ἄνθρωπος αὐτῆς πέρι δικαιοσύνης, ὅ τι ἔστι, καὶ λόγον ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν κτλ. — *Via, siavi un uomo che mediti in sulla giustizia di per sè di quello ch' essa sia ed abbia un discorso che tenga ben dietro al suo intendimento*, ecc. — (62 A). Quanto al significato di φρονῶν si vegga la n. 3, e si osservi come qui si commuta φρονεῖν con νοεῖν. Nasce non per tanto un dubbio intorno al significato della voce λόγος: la quale, secondo abbiamo dimostrato nella n. 51, si dice propriamente della manifestazione della διάνοια col mezzo della parola, tuttochè si trovi non di rado usata da Platone quasi nel significato di διάνοια, o di *ragione* che vogliam dire, non accennando per nessuna guisa ad estrinseca manifestazione che con la parola se ne possa fare. Perciò contesero i traduttori e gl' interpreti, se nell' un modo o nell'altro si avesse qui ad intendere λόγος.

Se non che a noi pare che questa sia questione inutile e vana: giacchè molto agevolmente ὁ ἄνθρωπος λόγον ἔχων si può stimare che sia quell' uomo, il quale abbia facoltà di esprimere estrinsecamente le sue intellezioni, e però sia abile a rendersene ragione; dappoichè la manifestazione estrinseca della propria intellezione, richiede di necessità non solo che essa si abbia, ma sì ancora che si abbia in modo da esserne a sè medesimo consapevole e potersene render *ragione*. Onde λόγος si ha qui a prendere nell' intero complesso dei suoi significati: ed a questo senso corrisponde perfettamente la parola *discorso*, la quale, come ciascuno può certificarsi di per sè, si trova negli autori italiani usata con valore eguale. (Vedi, se ti piace, il Cousin p. 498: lo Stallbaum 1. ed. p. 206: 2. ed. p. 349). E che λόγος si abbia ad intendere in questo modo, si fa più chiaro al vedere che nel periodo seguente a λόγον ἔχων si oppone ἀγνοῶν.

(87) Ἆρ' οὖν οὗτος ἱκανῶς ἐπιστήμης ἕξει κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων, τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν καὶ τοὺς κύκλους τούτους ἀγνοῶν, καὶ χρώμενος ἐν οἰκοδομίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως κανόσι καὶ τοῖς κύκλοις; — *Or questi avrà egli scienza bastevole, ov'egli desse ragione del circolo e della sfera divina per sè, ed ignorasse poi questa sfera umana e questi circoli umani; ed in fabbricazione di case ed in altre opere usasse dei regoli e dei circoli in quella guisa divina?* — (62 A). La sfera ed il cerchio divino sono la sfera ed il cerchio ideali o nelle loro idee, mentre la sfera ed il cerchio umano sono la sfera ed il cerchio reali, o attuati nella natura delle cose, quali noi li vediamo e tocchiamo (vedi i Prolegomeni). Ταύτην e τούτους si dicono δεικτικῶς di queste cose di quaggiù, che vediamo e maneggiamo tuttodì; alle quali si oppongono τὰ ὄντα ἀεί (V. Stallb., Phil. 2. ed. p. 336: Bernhardy, Sintax. p. 279 seg.). Di questo uso v' ha esempio più su in questo stesso Filebo (58 E: vedi ancora Phaed. 75 E: ed ivi Heindorf § 55, p. 88: Phaedr. 250 A: Parmen. 130 E: Cratyl. 405 D, e Pindar. Olymp. 1. v. 181).

Lo Schütz (part. 3, § 38) volle espeller dal testo le ultime parole κανόσι καὶ τοῖς κύκλοις, vedendo che dei primi non s'era fatta menzione per lo innanzi, ed asserendo senza nessuna ragione che esse pervertissero il senso. L'Hein-

dorf (presso lo Stallb. 1. ed. p. 209), meno crudele, propose di leggere θείοις καὶ in luogo di καὶ τοῖς. La traduzione Ficiniana (p. 28) non rendeva nessun senso idoneo nè per sè nè riferita al testo; e tutti i traduttori, che la seguono, incorrono in un medesimo rimprovero. Alcuni interpreti Tedeschi moderni o frantendono al tutto il senso (Götz p: 92) o tralasciano ὁμοίως (v. Stallbaum, 2. ed. p. 350). Soltanto lo Stallbaum (nella 2. ed. p. 351) vide prima il senso vero di queste parole, riferendo ὁμοίως a κύκλῳ καὶ σφαίρᾳ αὐτῇ τῇ θείᾳ, e spiegando l'articolo innanzi a κύκλοις, secondo quell'uso che abbiamo mostrato nella nota 51. Questa interpretazione abbiamo ritratta nella nostra traduzione, spiegando in vero, più che traducendo, ὁμοίως per ottenere chiarezza.

(88) « Si riferisce al luogo di Omero nell'Iliade IV, 452 seg.

> ὡς ὅτε χείμαῤῥοι ποταμοὶ κατ' ὄρεσφι ῥέοντες
> ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ.

Che sia μισγάγκεια, è non solo chiarito dall'origine della parola, ma mostrato ancora dai Grammatici. Schol. min.: « εἰς μισγάγκειαν· εἰς κοῖλον τόπον, ἔνθα ὁμοῦ συμμίσγεται τὸ ὕδωρ ἀπὸ διαφόρων τόπων ». Hesych.: « μισγάγκεια· κοῖλος τόπος, εἰς ὃν πανταχόθεν τὰ κάτω φερόμενα ἀπὸ τῶν ὀρῶν ὕδατα μίσγεται ». Suida: « μισγάγκεια. τόπος κοῖλος, εἰς ὃν τὰ καταφερόμενα μίσγεται ἀπὸ πλειόνων ὀρῶν ὕδατα· » (Stallb. 2. ed. p. 352). Quindi si spiega il modo che abbiamo tenuto nel tradurre. (V. ancora Schol. a q. l. ed. Rhunk. p. 43, o ed. Bekk. p. 58: Damm. Lex. Hom, a q. v. ed. cit. p. 617).

(89) Vedi i Prolegomeni.

(90) DELLA TERMINOLOGIA DEL FILEBO. Quegli uomini, non abbastanza oculati, i quali, per opporsi ad una opinione molto diversa, e più viziosa d'assai, fermamente tengono il gentil nostro linguaggio per un corpo morto, che per conseguenza non sia capace di nessuna manifestazione che derivi da vital vigore, e perciò si debba per il meglio imbalsamare e conservare al possibile in quella condizione, in cui lo lasciarono gli ultimi che lo videro vivo, non faranno certamente buon viso alla voce *commisura*, che nella Crusca di Bologna si trova solo con

un esempio del Salvini, uomo di poca o nessuna autorità presso di loro. Se non che a me pare, che questi siffatti uomini non s'abbiano ora ad udir punto: giacchè la loro sentenza, come non malagevolmente si potrebbe provare, è non solo affatto contraria al buon senso ed alla opinione comune e costante dei classici, i quali, da Dante insino al Salviati, hanno creduto essere la lingua nostra un germe vivo e fecondo, ordinato ad esplicarsi perpetuamente in modo consentaneo alla propria natura; ma sì ancora, ove fosse accettata, impedirebbe, che noi Italiani avessimo in atto un linguaggio filosofico così mirabile per nobiltà, leggiadria, evidenza e precisione, come per avventura l'abbiamo potenzialmente nei Classici nostri e massime nei trecentisti, che cominciarono ad attuarlo. Dappoichè esso attingerebbe in parte, e con molta larghezza, alla fonte comune dell'antica lingua latina, rifornita di tutte le virtù nascoste nei particolari linguaggi degli antichissimi popoli d'Italia, massime Greci (le quali, stecchite e rattrappite dal predominare esclusivo della razza Latina, furono in mirabil guisa ravvivate dall'aure cristiane), e in parte, con più parsimonia, deriverebbe dalla terminologia accurata degli scolastici. E per tal guisa noi giungeremmo ad avere un linguaggio filosofico o egualmente o poco meno ben fornito, che quello dei Greci: il quale, al pari degli altri antichi, in tanto si diversifica da quelli delle nazioni odierne, derivato per lo più da più parti, che « questi si fanno subito via all'intelletto, mentre i primi cercano egualmente di produrre in sul senso esterno una corrispondente efficienza, e di sostenere ed aiutare la facoltà del pensare, riempiendo innanzi tratto l'orecchio di una cotal maniera di oscura coscienza di quel pensiero, che si debba colle parole comunicare » (Müll. Gesch. der Griech. Liter. cap. 1. Breslau 1841, vol. 1, p. 9). Il che ottengono per mezzo di quella derivazione, intrinseca ad un tempo ed estrinseca, di tutte le lor parole da non moltissimi e determinati radicali: come si vede fatto in questo luogo di Platone, il quale, esprimendo il suo concetto colle parole μέτρον, ἔμμετρον, ξύμμετρον, μετριότης, ξυμμετρία, ha dato al suo ragionamento, oltre alla sua propria ed intima forza, anco un' evidenza esteriore e palpabile. E quest' ultima sarebbe andata al tutto perduta, se in italiano si fosse

tradotto *misura*, *moderato*, *proporzionevole*, *moderazione*, *proporzione*: mentre invece si conserva tuttaquanta richiamando in uso la parola *misuranza* dei trecentisti, corrispondente benissimo a μετριότης, ed accettando *commisura* dal Salvini, che rende per lo appunto συμμετρία, della quale neppure i Latini avevano l'equivalente (Plin. Hist. nat. XXVIV, 19, 16, ed. cit. v. 9, p. 182. Creuzer in Plot. de pulchrit. p. 146). Ed è a credere, che queste ragioni appunto il Salvini avesse alla formazione di parole nuove (derivate da que' medesimi radicali, che si trovavano in altre esprimenti un concetto affine, benchè più supremo e più semplice), servendosi, non sempre invero felicemente, dell'analogia, la quale egli non teneva, come fanno quegli uomini più su nominati, per estrema rovina e morte d'ogni linguaggio.

Speriamo che queste parole ci possano anche bastare per difendere la voce *triade* ed alcune altre non registrate in nessuna Crusca, che abbiam creduto di potere adoperare.

(91) Leggo ᾐρῆσθαι (66 A) coi codici Bodl., Vat., Ven. ΠΣ: le antiche edizioni leggevano εἰρῆσθαι: il Grou, lo Schleiermacher e il Beck (p. 594) aveano di già congetturata la vera lezione. Per l' interpretazione di questo luogo vedi i Prolegomeni.

(92) Ἆρ' οὖν οὐ τέταρτα, ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας, ταῦ-
τ' εἶναι τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ γέ ἐστι μᾶλλον [ἢ] τῆς ἡδονῆς ξυγγενῆ; — *E non diremo noi quarte quelle che ponemmo essere di sola l'anima, le cognizioni cioè a dire, e le arti e le opinioni che si chiamano rette? E quarte appunto per rispetto di quelle tre, quando esse pur sono, più del piacere, al bene connaturali?* — (66 C). « L'Ast (p. 424) opinò, che si avesse a togliere τέταρτα di questo luogo, in guisa che si leggesse: Ἆρ' οὖν οὐχ ἃ τῆς ψυχῆς κτλ. Ma non occorre nessuna mutazione: perchè, secondo un modo di costruire alquanto libero, τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα ripete τέταρτα che si legge più su » (Stall. 2. ed., p. 369). Di poi si deve cacciar dal testo l' ἢ ch'è innanzi ad ἡδονῆς, come lo Stallbaum dapprima (1. ed. p. 229) congetturò, e consentirono lo Schleiermacher (p. 503), e i triumviri turicensi (ed. maj. p. 292, ed. min. p. 85). Ed invero non si potrebbe dire

agevolmente che voglia dire quell' ἢ: essendo chiaro che le cognizioni, le arti e le opinioni rette si abbiano a porre nel quarto grado per rispetto alla bellezza, verità e misuranza, appunto perchè esse sono, più del piacere, al bene connaturali, non già perchè più al bene connaturali, che al piacere. Questa correzione ebbe ancora il Ficino: *tribus illis succedunt quia bono sunt quam voluptas cognatiora* (p. 30): onde, per caso raro, non male, quanto al senso, traduce il Bembo « *perchè sono più congiunte al bene che il piacere* ».

(63) Πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς [ἐπιστήμας], ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας. — *E quinti da ultimo quelli che ponemmo per piaceri, avendoli definiti senza dolori e soprannominatili puri e di sola l'anima, ma prodotti però in seguito alle sensazioni.* — (66 C). Or che vorrà mai qui dire ἐπιστήμας? Per qual mai modo si possono nominare *scienze* i piaceri? E dicendosi qui che più su si sieno nominati così, qual mai è la parte del dialogo, in cui questo si trovi fatto? Il luogo, al quale queste parole si riferiscono, è più su (51 B seg.), ove noi abbiamo tradotto « (Si debbono tener per veri) quei (piaceri) che vengono dai colori, i quali si dicono belli, e dalle figure, ed il più degli odori ed i suoni, e quanti altri, provenendo da non sensati e non dolorosi bisogni, sensatamente e piacevolmente senza ombra di dolore li sodisfanno ». Or qui non è nulla che possa spiegare ἐπιστήμας. Non male perciò gli eruditi Tedeschi si sono adoperati in varie correzioni. Se non che ardita e soverchia era la prima congettura dello Stallbaum, che volea toglier dal testo le parole « τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας »: tanto più che τῆς ψυχῆς αὐτῆς esprime una condizione necessaria di quei piaceri veri definiti più su. Ci parrebbe inutil ripetizione a mettere ἡδονὰς in luogo di ἐπιστήμας, come propose lo stesso Stallbaum nell'Appendice, p. 38. Quindi ci siamo tenuti nel tradurre alla terza opinione del medesimo erudito, di tener per sospetta la sola parola ἐπιστήμας.

Ma, considerando che nel luogo citato si annoverano due ragioni di piaceri veri, l'una sensata proveniente da certe maniere di colori, di figure, di odori e di suoni, l'altra insensata proveniente dalle cognizioni (V. Schleier-

macher, p. 503), e ponendo ancor mente, che con poca probabilità in questo novero dei beni si tralascerebbero questi ultimi, ci è nato dubbio se non fosse a preferire di correggere in un qualunque modo ἐπιστήμας, che non di torlo via dal testo. E troppo audace invero può parere la trasposizione che propone il Trendelendurg (De Phil. Plat. Cons. p. 26), leggendo « ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν καὶ ἐπιστήμαις ἑπομένας »: ma non sappiamo, perchè, non essendo affatto necessario, che le ragioni dei piaceri si annoverino qui nello stesso ordine, nel quale sono state esposte, non si possa in partito estremo correggere così: « Πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ταῖς ἐπιστήμαις καὶ αἰσθήσεσιν ἑπομένας. *E quinti da ultimo quelli che ponemmo per piaceri, avendoli definiti senza dolori e soprannominatili puri e di sola l'anima, e prodotti in seguito alle cognizioni e alle sensazioni* ». Aggiungerebbesi così ταῖς innanzi ad ἐπιστήμαις e torrebbesi ταῖς δὲ innanzi ad αἰσθήσεσιν. Il che fare è forse ancora ardire soverchio: onde si potrebbe correggere più mitemente in tal guisa: « Πέμπτας τοίνυν ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονόμασαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστημαις, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας »: sottintendendosi τὰς μὲν innanzi ad ἐπιστήμαις, secondo l' uso frequentissimo di tralasciare l'uno dei due partitivi ὁ μέν — ὁ δέ, del quale abbiamo discorso nella nota 59. In questa seconda guisa la mutazione lieve di ἐπιστήμας in ἐπιστήμαις non avrebbe per sè nessuno incomodo, e si gioverebbe per giunta dell'autorità del cod. Σ presso Bekker (p. 620): nè τὰς in luogo di ταῖς darebbe nessun'ombra, potendo essere lo scambio agevolissimo. Se questa correzione mitissima si accettasse, il senso si avrebbe a render così: « *E quinti da ultimo quelli che ponemmo per piaceri, avendoli definiti senza dolori e soprannominatili puri e di sola l'anima, parte prodotti in seguito alle cognizioni e parte alle sensazioni* ». Quanto a noi, tuttochè nel tradurre avessimo tenuta la congettura ultima dello Stallbaum, pure richiamati dal Trendelenburg ad una considerazione più accurata di questo luogo, l'abbiamo nei Prolegomeni interpretato come se esso porgesse quel senso che da qualsiasi delle due nostre correzioni si può ritrarre: ed in una edizione

del testo, ci terremmo fermi alla seconda correzione proposta.

(94) Questo verso orfico è allegato ancora da Plutarco: De Et Delph. 391 D ed. cit. v. 2, p. 602. Vedi ancora Orphic. Fragm. ed. Hermann. p. 473; Lobeck, Aglaoph. p. 788 seg.

(95) Le antiche edizioni leggevano « Πρῶτον δέ γε οὐκ ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἆλλα ξύμπαντα θηρία φῶσι τῳ τὸ χαίρειν διώκειν ». Le prime parole non darebbero nessun senso idoneo, lette così: perciò il Bekker (p. 623) con l'aiuto di ottimi codici lesse « Πρῶτον δέ γε οὐδ' ἂν οἱ π. β. e τῷ in luogo di τῳ »: quest'ultima correzione è al tutto da accettare, ma le prime parole non pervengono neppur così a sufficiente chiarezza. Perciò lo Stallbaum corresse: « Πρῶτον δέ γ' οὔ, οὐδ' ἂν οἱ πάντες κτλ. » Se non che a noi par da trascegliere la lezione, che se ne trova in Eusebio, approvata anche dall'Ast (p. 426): « Πρῶτον δέ γε οὔ, κἂν ἅπαντες..... φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν ». Questa appunto noi abbiamo resa nella traduzione (Vedi intorno a questo luogo i Prolegomeni).

(96) Καὶ τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν Μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων. — *E gli appetiti delle belve si avvisano essere più valevoli testimoni, che non l'amore di quelle ragioni, le quali sono per ogni volta nell'afflato della filosofica musa divinate.* — (67 B). Dalla traduzione, che abbiam data di questo luogo, si può vedere non essere punto necessaria nessuna di quelle correzioni, che propongono gli eruditi Tedeschi (Stallbaum, 2. ed. p. 373: Ast, p. 426). Nè il concetto nè la forma hanno nulla, che non si accordi benissimo colla maniera Greca e Platonica di concepire e d'esprimere.

(97) Leggiamo ἀπαρεῖς collo Stallbaum, il quale (2. ed. p. 374) ha difesa benissimo questa lezione degli antichi editori contro gli editori più recenti e contro l'Hermann (Histor. Phil. Plat. 1, p. 188. Annot. 639). Di tutto quello, che a questa fine del dialogo si appartiene, abbiamo discorso nei Prolegomeni.

ERRATA-CORRIGE

Avvertenza. — Ruggero Bonghi fu rapito alla patria e alla scienza prima che potesse veder compiuto questo volume. Gli ultimi fogli delle *note al dialogo*, cioè le pagine 337-371, e i fogli *c-i* dell'*Appendice*, cioè le pagine LXV-CXXXII, sono stati riveduti dal Prof. Niccola Festa, al quale dobbiamo anche l'*Indice* e le seguenti indicazioni degli errori incorsi nella stampa.

Gli editori

Pag. 16 *lin.* 5 *invece di* agre *leggasi* agire.
» 27 » 2* (1) » conversione *leggasi* conversazione.
Pag. 56 *lin.* 17 *invece di* Zemone *leggasi* Zenone.
» 63 » 8* » precsitenza *leggasi* preesistenza.
Pag. 106 *lin.* 2 *invece di* metretrica *leggasi* metretica.
Pag. 110 *lin.* 18 *invece di* disanime *leggasi* disamina.

(1) Il segno * indica che le righe si debbono contare dal basso.

Pag. 111 *lin.* 1 *invece di* sinchè *leggasi* sicchè.
» 112 » 19 » nè di cammare *leggasi* di camminare.
Pag. 113 *lin.* 7 *invece di* turbano *leggasi* turbino.
» 115 » 5 » piacevole bisogna *si legga* piacevole; bisogna.
Pag. 115 *lin.* 18 *invece di* ciòè *leggasi* cioè.
» » » 2* » certa; e *leggasi* certa e.
» 124 » 14 » coza *leggasi* cosa.
» 127 » 4 » ἄριστα; *leggasi* ἄριστα·
e invece di θέλο *leggasi* θέλω.
Pag. 130 *lin.* 4* *invece di* ὅ *leggasi* ὃ.
» 131 » 11 » umuna *leggasi* umana.
» 132 » 2* » teleleogicamente *leggasi* teleologicamente.
Pag. 142 *lin.* 2 *invece di* ἡ *ed* ἠθικός *leggasi* ἦ *ed* ἠθικός.
Pag. 144 *nota* (49) *invece di* παρέδωσαν *leggasi* παρέδοσαν.
Pag. 145 *lin.* 1 *invece di* γενουστης *leggasi* γενούστης.
» » *nota* (56) *lin.* 2 *invece di* αἱρετώτερον *leggasi* αἱρετώτερον.
Pag. 145 *nota* (56) *lin.* 3 *invece di* ἦ *leggasi* ἦ.
» 146 *lin.* 10 *invece di* πυκνοὺμενον *leggasi* πυκνούμενον.
Pag. 146 *lin.* 11 *invece di* συνεστάμενόν *leggasi* συνιστάμενόν.
Pag. 146 *lin.* 16 *invece di* αὔτη *leggasi* αὕτη.
» » » 18* » Φυχῆσι *leggasi* Ψυχῆσι.
» 147 » 22 » pitagorizzati *leggasi* pitagorizzanti.
Pag. 147 *lin.* 2* *invece di Phisicus leggasi Physicus.*
» 149 » 5 » αλλ'ουχὶ *leggasi* ἀλλ'οὐχὶ.
» » » 7* » ἁμαρτάνοντας *leggasi* ἀμαρτάνοντας.
Pag. 149 *lin.* 6 *invece di* δικαιον ἡ *leggasi* δίκαιον ἦ.
» 150 *nota* (98) *invece di* οἱ δὲ *leggasi* οἱ δὲ.
e invece di ἀνθρώπων *leggasi* ἀνθρώπων.
Pag. 150 *nota* (99) *invece di* ὅταν *e* οὗτω *leggasi* ὅταν *e* οὕτω.
Pag. 150 *nota* (100) *invece di* Αριστοτέλης *leggasi* Ἀριστοτέλης.

Pag. 150 *nota* (103) *lin.* 3 *invece di* ὀνομασϑῆναι *leggasi* ὀνομασϑῆναι.

Pag. 150 *lin.* 1* *invece di* ἐκ *leggasi* ἐκ.
» 151 » 2 » εἰσὶν *leggasi* εἰσὶν
e invece di περὶ ἀπο — *leggasi* περὶ ἀπο —

Pag. 151 *lin.* 8* *invece di* ἔληγε; πάντα *leggasi* ἔληγε· πάντα.

Pag. 151 *lin.* 3* *invece di* μικρὸν *leggasi* μικρὸν
e invece di ὡρίσατο πως *leggasi* ὡρίσατό πως.

Pag. 152 *lin.* 1 *invece di* ἐστι *leggasi* ἐστι.
» » » 3 » ἅ τις αν *leggasi* ἅ τις αν.
» » » 4 » τοὺς *leggasi* τούς.
» » » 7 » περὶ τοῦ *leggasi* περί του.
» » » 8 » ὑπόϑεσιν *leggasi* ὑπόϑεσιν.
» » » 9 » οὕτω *leggasi* οὕτω.
» » » 13 » αν *leggasi* αν.
» » » 20 » *Durstellung leggasi Darstellung.*

Pag. 152 *lin.* 21 *invece di Dialetik leggasi Dialektik.*
« » » 26 » *Ausgans punkt leggasi Ausgangspunkt.*

Pag. 152 *lin.* 7* *invece di* similituden *leggasi* similitudinem.

Pag. 152 *lin.* 6* *invece di* plurinum *leggasi* plurimum.
» » » 5* « Quintilliano *leggasi* Quintiliano.

Pag. 152 *lin.* 4* *invece di* plurinum *leggasi* plurimum.
» 153 » 3 *seg. invece di* della s. e dell' *leggasi* dalla s. e dall'

Pag. 153 *lin.* 7 *seg. invece di Begrisse leggasi Begriffe.*

Pag. 153 *lin.* 17 *invece di* Ἄπαντα *leggasi* Ἅπαντα.
» » » 18 » ἣ *leggasi* ἤ.
» » » 19 » ἣ *leggasi* ἤ.
» » *nota* (125) *lin.* 1 *invece di* πραὁτερον πως *si legga* πρᾳότερόν πως.

Pag. 153 *nota* (125) *lin.* 2 *invece di* ἀποκρὶ νεσϑαι *si legga* ἀποκρίνεσϑαι
e invece di ἴσως *leggasi* ἴσως.

Pag. 153 *nota* (125) *lin.* 4 *invece di* ἀν προσομολογῆ *si legga* αν προσομολογῇ.

Pag. 153 *lin.* 6* *invece di* ω *e* καὶ *leggasi* ὧ *e* καὶ

Pag. 154 *lin.* 2 *invece di* causare *leggasi* cansare.
» » *nota* (129) *lin.* 1 *invece di* πολλὰ *si legga* πολλά.
Pag. 154 *nota* (130) *lin.* 2 *invece di* ἡ *leggasi* ῆ.
» » » » » 5 *seg. invece di* διαιρρεσις *si legga* διαίρεσις.
Pag. 154 *nota* (134) *lin.* 4 *invece di* ἰδέαν *leggasi* ἰδέαν.
» » » » » 5 *seg. invece di* αισθάνεται *si legga* αἰσθάνεται.
Pag. 154 *nota* (135) *lin.* 4 *invece di* αὐτῇ *leggasi* αὐτῆ.
» 155 » (143) » 2 » ἅπτεται *si legga* ἄπτεται.
Pag. 155 *nota* (143) *lin.* 6 *invece di* la νοῦς *leggasi* il νοῦς.
Pag. 155 *nota* (143) *lin.* 7 *invece di* καὶ *leggasi* καὶ.
» 156 *lin.* 1 *invece di* οὑκ *leggasi* οὐκ.
» » *nota* (156) *lin.* 4 *invece di* εῖληφεν *si legga* εἴληφεν.
Pag. 157 *nota* (164) *invece di* εὑρήσειν *leggasi* εὑρήσειν.
» » » (169) *lin.* 1 *invece di* ἑάτον *leggasi* ἐᾶτον.
» » » (170) » 3 » τὸ μᾶλλον τε *leggasi* τὸ μᾶλλόν τε.
Pag. 157 *nota* (172) *lin.* 3 *invece di* ἀπείρου *si legga* ἀπείρου.
Pag. 157 *nota* (172) *lin.* 4 *invece di* περατουειδοίς *leggasi* περατοειδοῦς
e *invece di* οὐ *leggasi* οὐ.
Pag. 157 *nota* (172) *lin.* 5 *seg. invece di* κἀκείνη *leggasi* κἀκείνη.
Pag. 157 *nota* (172) *lin.* 8 *invece di* bensì, l'*haec leggasi* bensì *haec*.
Pag. 157 *nota* (175) *lin.* 2 *invece di* ἐόντα *si legga* ἐόντα.
Pag. 157 *nota* (175) *lin.* 3 *invece di* ἄπειρα *si legga* ἄπειρα.
Pag. 157 *nota* (175) *lin.* 4 *invece di* οὔτ' *leggasi* οὔτ'.
» » » » » 5 *invece di* ἐόντα, οὔτ' *leggasi* ἐόντα, οὔτ'.
Pag. 157 *nota* (175) *lin.* 6 *invece di* τὰ ἐν αὐτῳ *leggasi* τὰ ἐν αὐτῷ.
Pag. 158 *lin.* 3 *invece di* φανεόνται *leggasi* φανέονται.
» » » 4 » δεὶ e ἄν *leggasi* δεῖ e ἄν.

Pag. 158 *lin.* 7 *invece di* quibusdem *si legga* quibusdam.

Pag. 158 *nota* (178) *lin.* 2 *invece di* μᾶλλον τε *leggasi* μᾶλλόν τε.

Pag. 159 *lin.* 1 *invece di* — γρικῶ *leggasi* — γορικῷ.

» » » 2 » ὃ *leggasi* ὁ.

» » » 4 » δὲ e Αρχύτας *si legga* δὲ e Ἀρχύτας.

Pag. 159 *nota* (186) *lin.* 3 *invece di* ἐγρεγορὼς *leggasi* ἐγρηγορώς.

Pag. 159 *nota* (189) *lin.* 2 *invece di* βάσανονκτλ. *leggasi* βάσανον κτλ.

Pag. 159 *nota* (191) *invece di* τὸν Ϡ. ἐλέγομεν που *si legga* τὸν Ϡ. ἐλέγομέν που.

Pag. 159 *nota* (193) *invece di* οἶμαι γε *leggasi* οἶμαί γε.

» » » (196) *lin.* 1 *invece di* ποιοῦντος φύσις *si legga* ποιοῦντος φύσις
e invece di ὀνὲματι *leggasi* ὀνόματι.

Pag. 159 *nota* (199) *invece di* ἀν *leggasi* ἂν.

» » » (200) » νοῦ παντὸς νοὺς *leggasi* τοῦ παντὸς νοῦς.

Pag. 159 *nota* (201) *invece di* τοῦτο γ' e ἔχοι *si legga* τοῦτό γ' e ἔχοι.

Pag. 159 *nota* (202) *lin.* 1 *seg. invece di* καὶ διὰ τί· παθος *leggasi* καὶ διὰ τί πάθος.

Pag. 159 *nota* (203) *lin.* 1 *invece di* δ' αὖ χωρὶς *leggasi* δ' αὖ χωρίς.

Pag. 160 *lin.* 1 *invece di* ἒν *leggasi* ἓν.

» » » 2 » οὔκοῦν — ἀν — ὑπάρχοι *si legga* οὐκοῦν — ἄν — ὑπάρχοι.

Pag. 160 *lin.* 9 *invece di* μνήμας *leggasi* μνήμας.

» » » 10 *seg. invece di* μνῆμαι *leggasi* μνῆμαι.

» » *nota* (109) *lin.* 1 *invece di* ῆ *leggasi* ἡ.

» » » » » 2 » τοιοῦτων — οὐδαμῆ *leggasi* τοιούτων — οὐδαμῇ.

Pag. 160 *nota* (216) *lin.* 1 *invece di* οὐκ ἔστι *si legga* οὐχ ἔστι.

Pag. 160 *nota* (223) *lin.* 1 *seg. invece di* καὶ δὴ φ. εζωγτραφημένα. *si legga* καὶ δὴ φ. ἐζωγραφημένα.

Pag. 161 *nota* (240) *invece di* ἀλήθειαν *si legga* ἀλήθειαν.

Pag. 161 *nota* (245) *lin.* 3 *seg. invece di* errino *leggasi* errano.

Pag. 162 *nota* (259) *lin.* 1 *invece di* ὁπωσοῦ *si legga* ὁπωσοῦν.

Pag. 162 *nota* (262) *lin.* 2 *invece di* εἶναι ποτε *leggasi* εἶναί ποτε.

Pag. 162 *nota* (267) *lin.* 2 *invece di* τοῦτ' ἁπλῶς *leggasi* τοῦτ' ἀληθῶς
e invece di αν *leggasi* ἄν.

Pag. 162 *nota* (271) *lin.* 2 *invece di* ἐπεξελθεῖν βέλτίον *leggasi* ἐπεξελθεῖν βέλτιον.

Pag. 164 *nota* (293) *lin.* 3 *invece di* τίθεμεν ὁ *leggasi* τίθεμεν ὅ.

Pag. 164 *nota* (293) *lin.* 4 *invece di* αίρετὸν — μηδενὸς *leggasi* αἱρετὸν — μηδενός.

Pag. 164 *nota* (293) *lin.* 5 *invece di* οἰόμεθα — ἔτι *si legga* οἰόμεθα — ἔτι
e invece di πάντιον αἱρ. *leggasi* πάντων αἱρ.

Pag. 164 *nota* (293) *lin.* 3* *invece di* ἀει *leggasi* ἀεί.
» » » (297) » 2 » ἀληθίας *si legga* ἀληθείας

Pag. 164 *nota* (298) *lin.* 3 *invece di* ἄλλης ἂν *leggasi* ἄλλης αν.

Pag. 164 *nota* (305) *lin.* 1 *invece di* δεἰ *leggasi* δεῖ.
» » » » » 2 » χρῆβθαι *si legga* χρῆσθαι.

Pag. 165 *nota* (310) *lin.* 2 *invece di* σκοπῆ *si legga* σκοπῆ.

Pag. 165 *nota* (310) *lin.* 3 *invece di* ὂν καὶ ἀθάνατον *si legga* ὂν καὶ ἀθάνατον.

Pag. 165 *nota* (310) *lin.* 6 *invece di* κέκληταί *leggasi* κέκληται.

Pag. 165 *nota* (317) *lin.* 2 *invece di* ἂν *leggasi* ἄν.
» » » (318) » 1 » κατα συμβεβηκὸς *si legga* κατὰ συμβεβηκός.

Pag. 165 *nota* (318) *lin.* 2 *invece di* ἰατραίνοντα *leggasi* ἰατρεύοντα.

Pag, 165 *nota* (321) *lin.* 1 *invece di* ἐλόιμεθα *si legga* ἑλοίμεθα.

Pag. 165 *nota* (321) *lin.* 2 *invece di* ἡδονὴ *si legga* ἡδονή.

Pag. 191 *lin.* 8 *invece di* si *leggasi* sì.

Pag. 196 *lin.* 1 *invece di* quando *leggasi* quando.
» » » 9 » 'controversia (11). *si legga* controversia.
Pag. 196 *lin.* 10* *invece di* (12) *leggasi* (11)
» 197 » 2* » accade *leggasi* accada.
» 200 » 2 » (13) *leggasi* (12).
» 202 » 7 » (14) » (13).
» 203 » 2 » (15) » (14).
» » » 8* » (16) » (15).
» 206 » 5 » quello (17). *leggasi* quello.
» 209 » 12* » punto? *leggasi* punto (16)?
» 210 » 15 » (18) *leggasi* (17).
» 214 » 7 » (19) » (18).
» » » 3* » (20) » (19).
» 215 » 2 » (21) » (20).
» » » 11* » (22) » (21).
» 217 » 2 » (23) » (22).
» » » 11* » (24) » (23).
» 219 » 2* » commischi *si legga* commischia.
Pag. 220 *lin.* 9 *invece di* (25) *leggasi* (24).
» » » 20 » (26) » (25).
» 221 » 9 » (27) » (26).
» » » 7* » (28) » (27).
» 222 » 15* » (29) » (28).
» 225 » 9 » (30) » (29).
» » » 18 » (31) » (30).
» 226 » 15* » (32) » (31).
» 228 » 12* » che ora ci *leggasi* che ci.
» » » 4* » (33) *leggasi* (32)
» 231 » 12* » (34) » (33)
» 232 » 6* » (35) » (34)
» 233 » 2 » (36) » (35)
» » » 7 » posseda *leggasi* possieda.
» 235 » 2* » (37) *leggasi* (36).
» 237 » 12* » (38) » (37).
» » » 4* » (39) » (38).
» 238 » 4 » disposizione *si legga* disposizione [62].
Pag. 239 *lin.* 2 *invece di* contrario [62] *si legga* contrario.
Pag. 240 *lin.* 13* *invece di* (40) *leggasi* (39).

Pag. 241 *lin.* 11* *invece di* (41) *leggasi* (40).
» 242 » 12* » (42) » (41).
» 244 » 6 » altro. *leggasi* altro?
» » » 10 » (43) *leggasi* (42).
» » » 3* » (44) » (43).
» 245 » 10* » (45) » (44).
» » » 9* (*margine*) *invece di* B *leggasi* C.
» 247 » 4* » » C » E.
» 249 » 16 *invece di* (46) *leggasi* (45).
» 251 » 12* » (47) » (46).
» » » 5* » esaminare? *si legga* esaminare (47)?
Pag. 260 *lin.* 3 *invece di* dipinti però *leggasi* dipinti, però.
Pag. 262 *lin.* 9 *invece di* opinione * (53) *leggasi* opinione *.
Pag. 263 *lin.* 4* *invece di* giudizio (54) è *leggasi* giudizio è.
Pag. 270 *lin.* 8 *invece di* hann *leggasi* hanno.
» 271 » 1* » (55) *leggasi* (53).
» 272 » 4 » (56) » (54).
» 273 » 2 » (57) » (55).
» 274 » 7 » (58) » (56).
» 275 » 9 » (59) » (57).
» 276 » 9 » (60) » (58).
» » » 1* » (61) » (59).
» 277 » 5 » (62) » (60).
» » » 5* » corpo. *leggasi* corpo;
» 278 » 1 » (63) *leggasi* (61).
» » » 7* » invidia *leggasi* invidia [88].
» 279 » 5 » (64) *leggasi* (62).
» » » 9* » qui [88] *leggasi* qui.
» 280 » 15 » fatuità. *leggasi* fatuità [89].
» 282 » 11 » [89] direbbe *leggasi* direbbe.
» » » 17 » strano [90] *leggasi* strano.
» » » 9* » potenza, *leggasi* potenza [90],
» 283 » 2 » (65) *leggasi* (63).
» 285 » 3 » (66) *leggasi* (64).
» » » 10 » (67) *leggasi* (65).
» 286 » 10 » passioni. *leggasi* passioni?
» » » 14 » questo che *si legga* questo, che.

Pag. 286 *lin.* 18 *invece di* dolore. *leggasi* dolore?
» 287 » 12 » (68) *leggasi* (66).
» » » 22 » (69) » (67).
» 288 » 8 » (70) » (68).
» » » 13 » (71) » (69).
» » » 8* » (72) » (70).
» » » 6* » (73) » (71).
» 289 » 17 » (74) » (72).
» 290 » 10 » (75) » (73).
» » » 4* » al giudizio *leggasi* alla mescolanza.
Pag. 292 *lin.* 4* *invece di* (76) *leggasi* (74).
» 293 » 4 » PROTRACO *si legga* PROTARCO.
Pag. 293 *lin.* 13 *invece di* (77) *leggasi* (75).
» » » 15 » volta (78), *leggasi* volta,
» 294 » 5 » (79) *leggasi* (76).
» » » 11* » (80) *leggasi* (77).
» 295 » 15* » [104] ciò *leggasi* ciò.
» 296 » 9 » generazioni. *si legga* generazioni[104].
Pag. 296 *lin.* 15 *invece di* (81) *leggasi* (78).
» 299 » 15 » (82) » (79).
» 300 » 4 » squisita (83) *si legga* squisita.
Pag. 301 *lin.* 1* *invece di* (84) *leggasi* (80).
» 303 » 5 » (85) » (81).
» » » 11 » discorsi (86). *si legga* discorsi.
Pag. 304 *lin.* 9 *invece di* questo? *leggasi* questo (82)?
» » » 12 » (87) *leggasi* (83).
» 305 » 8 » raziocino *leggasi* raziocinio.
» » » 17 » (88) *leggasi* (84).
» » » 5* » sai che *leggasi* sai, che.
» 310 » 9* » tempo (89). *leggasi* tempo.
» 313 » 12* » (90) *leggasi* (85).
» » » 6* » (91) » (86).
» 314 » 4 *invece di* (92) *leggasi* (87).
» 315 » 3 » (93) » (88).
» 318 » 2 » la (94) *leggasi* la.
» » » 7* » (95) *leggasi* (89).
» 319 » 8* » (96) » (90).

Pag. 319 *lin.* 4* *seg. invece di* possedono *si legga* possiedono.

Pag. 321 *lin.* 8 *invece di* dai *leggasi* dei.
» 323 » 4 » (97) *leggasi* (91).
» » » 11* » (98) » (92).
» » » 3* » (99) » (93).
» 324 » 3 » (100) *leggasi* (94).
» 326 » 8 » (101) » (95).
» » » 10* » (102) » (96).
» » » 1* » (103) » (97).
» 330 » 2 » ἄν δ' ἑτέρου *leggasi* ἀν δ' ἑτέρου.

Pag. 330 *lin.* 3 *invece di* φυλάττῃ *leggasi* φυλάττῃ.
» » *nota* [4] *lin.* 1 *invece di* ἔχοντος *leggasi* ἔχοντος.

Pag. 330 *nota* [4] *lin.* 2 *invece di* ἔξιν *leggasi* ἕξιν.
» » » [5] » 1 » (4) *leggasi* (5).
» » » » » 5* » ὅσον *leggasi* ὅσον.
» » » [6] » 2 » così sia *leggasi* tanto.
» 331 *lin.* 5 *invece di* eol *leggasi* col.
» » » 10 » *Arg.* 155; Ζεὺς, *si legga* *Ag.* 155: Ζεύς,

Pag. 531 *lin.* 6 *invece di distinct from the subject* (ἑτέρῳ). *si legga distinct* (ἕτερον) *from the subject.*

Pag. 332 *lin.* 6 *invece di* codicl *leggasi* codici.
» » » 11 » ἀνάκρουεσθαι *si legga* ἀνακρούεσθαι.

Pag. 332 *lin.* 15 *invece di* 'Ομοίαι sott. λαβαὶ *si legga* 'Ομοίας, sott. λαβάς,

Pag. 332 *lin.* 10* *invece di* ἐνιστάσθαι *si legga* ἐνίστασθαι.

Pag. 332 *lin.* 9* *invece di* παρα τοὺς εἰρημένους *leggasi* παρὰ τοὺς εἰρημένους.

Pag. 332 *lin.* 2* *invece di* ἐλεγχομέναι *si legga* ἐλεγχόμεναι.

Pag. 332 *lin.* 1* *invece di* διφορότητες *si legga* αἱ διαφορότητες.

Pag. 333 *lin.* 1 *invece di* ἀγαθῶ *leggasi* ἀγαθῷ.
» » » 5 » non l'ardito *si legga* il non ardito.

Pag. 333 *lin.* 10* *invece di* moltipleità *si legga* moltiplicità.

Pag. 333 *lin.* 9* *invece di* Posta *leggasi* Poste.
» 334 *nota* 1a *lin.* 4 *invece di* πάνπα *leggasi* πάντα.
» » *lin.* 24* *invece di* φαμὲν που ἓν *leggasi* φαμέν που ἕν.
Pag. 334 *lin.* 11* *invece di* ταὐτὸν ἓν *leggasi* ταὐτὸν ἕν.
» » » 5* » ἓν *leggasi* ἕν.
» 335 » 2 » iu *leggasi* in.
» » » 14* » ἐτέρῳ *leggasi* ἑτέρῳ.
» » » 4* » "Οροι *leggasi* Ὅροι.
» 336 » 1 » e. q. *leggasi* p. e.
» » » 16 » Magnard *leggasi* Marquard.
» » » 17 » ὡρισμένον ὑπὸ δωο *si legga* ὡρισμένον ὑπὸ δύω.
Pag. 336 *lin.* 18* *invece di* composito *si legga* compositio.
Pag. 336 *lin.* 13* *invece di* pronuncialo ai Megerasi *leggasi* pronunciato ai Megaresi.
Pag. 336 *lin.* 12* *invece di* οὐτε *leggasi* οὔτε.
» » » 4* » ἑκαστον *leggasi* ἕκαστον.
» 338 » 21* » facilmenie *leggasi* facilmente.
» 339 » 11* » ἐτέρου *leggasi* ἑτέρου.
» » » 6* » αἰρετώτερον *si legga* αἱρετώτερον.
Pag. 343 *lin.* 7* *invece di* περας *leggasi* πέρας.
» » » 2* » ἀρ' *leggasi* ἄρ'.
» 344 » 8* » (90). a *leggasi* (90). A
» 352 » 16* » ἡδὸμενον *leggasi* ἡδόμενον.
» 353 » 9 » ἐγχωρεὶν *leggasi* ἐγχωρεῖν.
» 361 » 9* » τοὺτο *leggasi* τοῦτο.
» 366 » 19 » ἑκείνου *leggasi* ἐκείνου.
» 367 » 22* » απηκριβωμένα *leggasi* ἀπηκριβωμένα.
Pag. 368 *lin.* 5 *invece di* αυτὴν *leggasi* αὐτήν.
» 371 » 6 » ἀπερεις *leggasi* ἀπερεῖς.

APPENDICE

Pag. iij *lin.* 1 *invece di* Ορα δ., Πρῶτᾶρχε, λόγου *si legga* Ὅρα δ., Πρώταρχε, λόγον.
Pag. iij *lin.* 8 *invece di* παῤ ἡμῖν *leggasi* παρ' ἡμῖν.
» » » 9* » τὶ *leggasi* τί.
» iv » 15* *invece di* τὶς *leggasi* τίς.
» » » 14* » ὄν μ. ἀμφ. *leggasi* ὃν μ. ἀμφ.
» v *lin.* 6 *invece di* ἐὰν *leggasi* ἐάν.
» vij *lin.* 19 *invece di* γρὴν *leggasi* φρήν.
» viij *lin.* 18 *invece di* ἔργῳ μὲν *leggasi* ἔργῳ μέν.
» » » 24 » ἐσθλα *leggasi* ἐσθλά.
» » » 17* » 982 *leggasi* 1008.
» ix *lin.* 20 *invece di* ἔκστασὶς *leggasi* ἔκστασις.
» x » 22* » Agriy. *leggasi* Agrig.
» » » 3* » secoudo *leggasi* secondo.
» xij *lin.* 7 *invece di* φρονησις *leggasi* φρόνησις.
» xiv *lin.* 20 *invece di* Πάντα γαρ *si legga* Πάντα γάρ.
Pag. xiv *lin.* 15* *invece di* rratico *leggasi* pratico.
» » » 7* » ικανὴν ε. ἅμα *leggasi* ἱκανὴν ε. ἅμα.
Pag. xv *lin.* 13* *invece di* φρόνησὶς *leggasi* φρόνησις.
» » » 4* *invece di* φέρεσθαί *leggasi* φέρεσθαι.
» xvij *lin.* 15* *invece di* Filcbo *leggasi* Filebo.
» xviij *lin.* 23* *invece di* ἐπιστῆμη, σύνεσὶς *si legga* ἐπιστήμη, σύνεσις.
Pag. xviij *lin.* 8 *invece di* φρονεῖν *leggasi* φρονεῖν.
» xx *lin.* 1 *invece di* la νοῦς *leggasi* il νοῦς.
» » » 2 » congnizione *leggasi* cognizione.
» » » 6 » νοοῦμενα — αἰσθητά *si legga* νοούμενα — αἰσθητά.
Pag. xx *lin.* 19* *invece di* αἰσθήσεος *si legga* αἰσθήσεως.
Pag. xxv *lin.* 10* *invece di* καὶ ἀθέσφατος *si legga* καὶ ἀθέσφατος.
Pag. xxv *lin.* 9* *invece di* ἅπαντα κ. θοῆσιν. *si legga* ἅπαντα κ. θοῆσιν.
Pa . xxvj *lin.* 18* *invece di* 'Ἠ *leggasi* 'Ἡ.

Pag. xxxj *lin.* 14* *invece di* τῷν *leggasi* τῶν.
» » 12* » ἧ τῷ τῆς *si legga* ἢ τῷ τῆς.
Pag. xxxiij *lin.* 1 *invece di* Mathiae *leggasi* Matthiae.
» » » 20* *invece di* ἀλλα *leggasi* ἀλλὰ.
» xxxvj *lin.* 1 *invece di* τὰς ὁ. ἴσως *si legga* τὰς ὁ. ἴσως.
Pag. xxxviij *lin.* 15* *invece di* ἄρ' *leggasi* ἄρ'.
» xxxix *lin.* 1 *invece di* i *leggasi* il.
» » » 9 » ἂν *leggasi* ἄν.
» » » 18* *invece di* ὄψεως *leggasi* ὄψεως.
» xl *lin.* 14 *invece di* Pierfon. *leggasi* Pierson,
» xliv *lin.* 1 *invece di* — ἀυτας — εἶτα *si legga* — αὐτας — εἶτα.
Pag. xliv *lin.* 22* *invece di* sì *leggasi* si.
» » » 1* *invece di* da Astio *leggasi* dall'Ast.
» xlvj » 15* *invece di* ἐνάδες *leggasi* ἑνάδες.
» » » 11* » ἐν *leggasi* ἓν.
» l *lin.* 11 *invece di* ἒν *leggasi* ἓν.
» lj » 18 » ἒμπαλιν *leggasi* ἔμπαλιν.
» lv *lin.* 7 *seg.* *invece di* ἀναγκακσθῇ *leggasi* ἀναγκασθῇ.
Pag. lv *lin.* 13 *invece di consentivo leggasi contentivo.*

INDICE DEL VOLUME

DIALOGHI
DI
PLATONE
tradotti
DA
RUGGERO BONGHI

Volume XIII.

FILEBO
O DEL PIACERE

TORINO *ROMA* FIRENZE
FRATELLI BOCCA, LIBRAI-EDITORI
1895